ISSN 2215-602X



Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Hermenéuticas bíblicas de liberación: aportes teóricos y metodológicos para una nueva era

Volumen 43, Número 2 • Año 2023 • San José, Costa Rica

Vida y Pensamiento

ISSN 2215-602X

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Vida y Pensamiento es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica desde 1981. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las "Instrucciones para autores/autoras" que se detallan en el sitio web de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse al siguiente correo electrónico: publicaciones@ubl.ac.cr

Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: publicaciones@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr



ISSN 2215-602X

200
Vida y Pensamiento. - Vol. 43, No. 2
San José, C.R.: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2023.

ISSN: 2215-602X

1. Ciencias teológicas 2. Ciencias bíblicas 3. Pastoral
Publicaciones periódicas

Hermenéuticas bíblicas de liberación: aportes teóricos y metodológicos para una nueva era

Vida y Pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericana
Año 2023, Vol. 43, No. 2



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Presentación

Con este número de *Vida y pensamiento*, la UBL cierra un año de celebración y reflexión en ocasión del 100 aniversario de una labor educativa que se inició como Escuela de Formación Bíblica para Mujeres, posteriormente Instituto Bíblico Latinoamericano, Seminario Bíblico Latinoamericano y finalmente, Universidad Bíblica Latinoamericana. La vocación institucional como espacio de reflexión y formación bíblica no solo se ha mantenido, sino que se ha perfilado con un claro compromiso por una teología contextual desde las realidades de la región latinoamericana y caribeña y con una reflexión bíblica crítica que busca aportar a su transformación.

La palabra "Bíblico" que ha acompañado a la institución a lo largo de estos 100 años, es un reflejo de la centralidad que el estudio de la Biblia ha tenido y tiene en el quehacer educativo de la UBL, en su reflexión, producción teológica y formación para una pastoral que incida en favor de la vida. Las hermenéuticas bíblicas y las mediaciones teóricas y metodológicas que surgieron con la Teología de la Liberación marcaron un momento clave para la UBL, su reflexión y producción bíblico-teológica y pastoral. Las demandas del contexto, marcado

por dictaduras militares y movimientos populares de resistencia y liberación, impulsaron nuevos enfoques, nuevas claves hermenéuticas y la renovación de una interpretación bíblica comprometida con la vida y la liberación humana y creacional en todas sus expresiones.

Los artículos aquí reunidos reflejan las discusiones desarrolladas en algunas de las mesas de trabajo de la Cátedra de Teología Latinoamericana, convocada por la UBL en abril 2023 con el tema "La Teología de la Liberación: aportes y desafíos para y desde la educación teológica en América Latina y el Caribe". La Cátedra invitó a personas teólogas, biblistas, pastoralistas, científicos sociales, entre otras, a reflexionar sobre la actualidad teórica, teológica y política de la Teología de la Liberación, a sus casi 50 años de existencia. La Cátedra hizo un llamado a revisitar los aportes de la Teología de la Liberación a la exégesis y hermenéuticas bíblicas, como también a reflexionar sobre los métodos y herramientas de análisis y aproximaciones teóricas que se requieren para abordar los nuevos contextos y desafíos sociales, políticos y religiosos de nuestra región en el siglo XXI.

Los primeros tres artículos de este número aportan propuestas para superar limitaciones epistemológicas, teóricas y metodológicas de las hermenéuticas de la liberación frente a la experiencia ya vivida y los desafíos del contexto actual.

César Carbullanca Núñez, en su artículo "Reflexiones semióticas sobre el lugar y el texto" aporta una reflexión crítica sobre la ambigüedad que ha acompañado dichos conceptos en la Hermenéutica de la Liberación. Con el fin de resituar su valor teórico propone analizar los conceptos de lugar y texto como categorías semióticas que participan en la producción de discursos y saberes asumidos como hegemónicos, mismos que silencian a los grupos marginados, sus saberes y discursos.

La semiótica, indica el autor, permite una reflexión crítica de los discursos y las prácticas sociales de las que forma parte intrínseca. De esta manera “los textos dejan de ser considerados gramaticalmente y se comprenden como ideológicamente saturados, productos de una praxis de dominación o liberación”. Esta constatación obliga a replantear tanto la comprensión de la naturaleza de los textos bíblicos como la tarea hermenéutica en los contextos actuales.

En su artículo “Un nuevo paradigma de crítica bíblica decolonial: el modelo presentista”, Luis Menéndez-Antuña identifica en la reproducción de modelos epistemológicos colonialistas una de las causas de la crisis epistemológica de los estudios bíblicos. Ello se evidencia en la reproducción, en las hermenéuticas latinoamericanas, de los presupuestos y paradigmas historicistas de la hermenéutica europea y norteamericana. Con base en la obra *Epistemologías del Sur* de Boaventura de Sousa-Santos, el autor propone un modelo alternativo para contextualizar la labor historiográfica, desde un enfoque decolonial. Desafía de esta manera el historicismo, cientificismo y objetivismo, características del conocimiento colonial y los enfoques preteristas, mediante la incorporación de los conocimientos y métodos de interpretación bíblica del Sur Global y el compromiso con una praxis presentista.

En su artículo “La lectura sociológica de la Biblia y la Hermenéutica de la Liberación”, Roberto Caicedo analiza la contribución de la exégesis sociológica a la hermenéutica bíblica que acompañó la Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe. Señala que, a la par de la lectura popular de la Biblia en las comunidades de base, la academia aportó metodologías que dialogaron críticamente con los presupuestos exegéticos del noratlántico, generando así acercamientos particulares desde las realidades latinoamericanas. Como tarea importante, señala la necesidad de analizar hasta qué punto la tarea

exegética y hermenéutica de la academia ha impactado las iglesias y comunidades de base, como también el aporte de las comunidades en la labor exegética y hermenéutica de las personas biblistas en la región.

El número cierra con dos ejercicios de interpretación bíblica desde inquietudes y realidades particulares:

Viviana Puentes Roncancio parte de las narrativas de violencia sexual de un grupo de mujeres en el contexto del conflicto armado colombiano. Reflexiona sobre esta realidad desde el relato de la violación de Tamar en 2 Samuel 13,1-22. Su trabajo entabla un diálogo entre las experiencias de violencia sexual de las mujeres y un análisis narrativo del relato de Tamar, hija del rey David, con miras a identificar las dinámicas de género y poder presentes en ambos contextos y así explorar elementos transformadores de la realidad de las mujeres, así como espacios en los que puedan desarrollar incidencia política.

Cerramos este número con el artículo de David Castillo Mora titulado "La recepción del motivo del Éxodo en las tradiciones bíblicas: Apuntes sobre la contribución del midrash para la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana". El autor aborda los peligros del historicismo en la exégesis bíblica para el ejercicio interpretativo de la Hermenéutica de la Liberación Latinoamericana. A partir de las críticas específicas a esta trayectoria de interpretación, propone el midrash como modelo de lectura. Analiza 1 Samuel 9 y Mateo 2 como dos expresiones de la recepción del motivo del Éxodo, resaltando así el midrash tanto como proceso como producto interpretativo. A raíz de dicho ejercicio propone que el proceso hermenéutico de la exégesis judía antigua puede contribuir a la tarea de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana por la manera fecunda en la que relee la tradición sagrada en nuevos contextos.

Agradecemos a las personas que contribuyeron a este número desde sus diversas experiencias, áreas de investigación y lugares geográficos y sociales. Esperamos que sus aportes permitan abrir espacios de diálogo y reflexión sobre la tarea de una hermenéutica bíblica crítica y comprometida en diálogo con las realidades, prácticas y discursos que atentan contra el bienestar, la paz y la vida en nuestros países.

*Elisabeth M. Cook**
Directora invitada

* Es PhD en Teología y Religión de la Universidad de Exeter (Reino Unido) y Magíster en Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica), donde es Rectora y docente de la Escuela de Ciencias Bíblicas. Contacto: elicook61@gmail.com

Aportes a la hermenéutica bíblica
Reflexiones semióticas sobre el lugar y el texto

César Carbullanca Núñez*

Resumen: Diversos observadores han hecho notar la falta de claridad, ambigüedad y problematicidad que poseen algunos conceptos de la Hermenéutica de la Liberación. De este contexto, el artículo pretende aportar una reflexión crítica sobre la hermenéutica bíblica latinoamericana respecto de los conceptos de texto y el lugar. El uso de estos conceptos en la Hermenéutica de la Liberación ha perdido hoy su valor teórico, por lo cual resulta obligado una reflexión semiótica en vista de su superación. Esta colaboración establece, en primer lugar, los conceptos de lugar y texto como categorías semióticas de producción de tipos de discursos, diferenciando, en cada caso, el carácter hegemónico que posee el ordenamiento de saberes y discurso de grupos de poder, así como también, el carácter silenciado de grupos marginales en la actualidad. En segundo lugar, la necesidad de tomar conciencia de la diferencia entre hermenéutica y semiótica para poder avanzar sobre una reflexión bíblica en Latinoamérica que estudie los textos del cristianismo primitivo al servicio de la producción de las prácticas discursivas de los grupos marginales.

* Es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Tiene un postdoctorado en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo (Brasil). Es docente de Nuevo Testamento en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Contacto: carbullanca@yahoo.com

Palabras claves: hermenéutica, biblia, teología de la liberación, semiótica.

Abstract: Various observers have noted the lack of clarity, ambiguity, and problematic aspect of some concepts of Liberation Hermeneutics. From this context, the article aims to provide a critical reflection on the Latin American biblical hermeneutics regarding the concepts of text and place. The use of these concepts in the Hermeneutics of Liberation has lost its theoretical value today, therefore a semiotic reflection is obligatory in view of its overcoming. This collaboration establishes, in the first place, the concepts of place and text as semiotic categories of production of types of discourses, differentiating, in each case, the hegemonic character of the ordering of knowledge and discourse of power groups, as well as the silenced character of marginal groups today. Secondly, the need to become aware of the difference between hermeneutics and semiotics to advance on a biblical reflection in Latin America that studies the texts of primitive Christianity at the service of the production of discursive practices of marginal groups.

Keywords: hermeneutic, bible, theology of liberation, semiotic.

1. Introducción

Como es afirmado por múltiples investigadores, el estatuto de la hermenéutica bíblica latinoamericana es discutido, así, por ejemplo, Diego Irarrázaval hablará de "vacíos y retos"[1] y Hans de Wit, en su libro *En la dispersión el texto es patria* (2002) dirá que "no hay claridad respecto del estatuto del texto bíblico"[2] grafica bien la situación. Ya desde sus inicios se puede apreciar el problema que nos ocupará, es decir, la cuestión del lugar entendido en términos de evento histórico actual o de Escritura. La reflexión de Hugo Assmann señalaba el desafío: "la filosofía contemporánea dislocó el problema hermenéutico de 'textos de otrora' para el enfrentamiento de la realidad histórica actual. El 'texto' primordial se tornó nuestra realidad, y en medio de ella, nuestra praxis"[3].

De este modo, la hermenéutica entendida como la ciencia de la interpretación de textos era desafiada para situarse en el ámbito de la interpretación de los procesos de liberación del Continente. Así entendida, la Hermenéutica de la Liberación (en adelante, HdL) quedaba ubicada en las diversas hermenéuticas del siglo XX, desarrolladas por el psicoanálisis, la lingüística y el marxismo. Como es conocido, lo característico de este esfuerzo trans-hermenéutico fue comprendido como nueva hermenéutica o lectura materialista de la Biblia, que introduce en el proceso hermenéutico elementos

1 Diego Irarrázaval, "Hay últimos que serán primeros. La teología latinoamericana hoy", *Actas teológicas* 18, n.° 1 (2012), 17.

2 Hans de Wit, *En la dispersión el texto es patria.* (San José: UBL, 2002), 136.

3 Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente.* (Salamanca: Sígueme, 1973), 101; Raúl Vidales, *Desde la tradición de los pobres.* (México: CRT, 1978), 101.

desarrollados por autores de estas tres disciplinas acerca de la relación entre estructura; impulso inconsciente; acontecimiento; constitución social, lingüístico o psíquico del sujeto; así como los diversos reemplazos, simbolizaciones ideológicas que median este proceso.

A mediados de los años sesenta se realiza una articulación en torno de estos temas en la disciplina naciente denominada semiótica. La importancia de esta reflexión se aprecia en el esfuerzo que caracteriza a la HdL afirmada, por ejemplo, desde sus inicios por Juan Luis Segundo como una "nueva hermenéutica" que aplica, tanto al texto de "nuestra realidad" como al texto bíblico, una sospecha ideológica que rechaza "trasplantar paradigmas y situaciones del mundo bíblico sin concientizar las mediaciones históricas"[4]. También, en un sentido similar, Severino Croatto en 1975 hablará de "desimplicación del sentido" pues "buscar parecidos es quedarse en la exterioridad"[5]. La relectura, en cambio, "opera por dentro, conecta querigma y situación", por lo cual, en palabras de S. Croatto, es preciso realizar "una "destrucción" de nuestro discurso teológico-bíblico para descubrir nuevas claves de comprensión de aquél"[6].

Esta "destrucción del discurso teológico" postulada por S. Croatto sostenía la necesidad de desmantelar los andamios teológicos –presentes en todo discurso teológico– en vista de contextualizar de mejor manera el texto por interpretar; pero, además, sostenía que este desmantelamiento procede de una "ruptura" de las nuevas preguntas que surgen de nuestra praxis estableciendo, de esta manera,

4 Assmann, *Teología desde la praxis*, 101; Vidales, *Desde la tradición de los pobres*, 128.

5 Severino Croatto, *Liberación y Libertad. Pautas Hermenéuticas* (Lima: CEP, 1978), 5.

6 Severino Croatto, "Las estructuras de poder en la Biblia la recontextualización hermenéutica" *Revista Bíblica* 37, n.º 2 (1975), 125.

una relación entre la praxis realizada ayer y hoy que condiciona la comprensión de los textos.

Así, la nueva hermenéutica ya no será entendida como el arte de interpretar textos del pasado, según el modelo clásico del historiador o filólogo, sino que se comprenderá desde el lugar presente de las prácticas sociales que realizan cristianos comprometidos con la liberación. Esto significa que la misma praxis se identifica con el proceso de producción del texto en un lugar específico. Esta nueva hermenéutica, entendida como interpretación de la realidad conjugada con la interpretación de los textos bíblicos, es asumida por diversas disciplinas como el psicoanálisis, la lingüística y el marxismo francés. Por tanto, no es casual los contactos que encontramos entre la HdL y la reflexión semiótica que se realiza durante esta época.

2. Objetivo y criterios metodológicos

Como ha sido explicado, el esfuerzo de la HdL, entendida como nueva hermenéutica, trasciende los límites de las hermenéuticas clásicas y se coloca en el terreno de la semiótica como crítica de los discursos y de los múltiples procesos de significación. De hecho, la definición de Teología de la Liberación (en adelante, TdL), entendida como reflexión crítica de la praxis, es comparable con la semiótica en cuanto reflexión crítica de los discursos cuando estos últimos se comprenden como el complejo proceso de las prácticas sociales.

Por tanto, en esta instancia pretendemos aportar a la HdL una discusión semiótica sobre los conceptos de texto y lugar. Como ha sido observado otras veces, estos conceptos en la TdL devienen

ambiguos y problemáticos, como se pudo apreciar ya con las múltiples formulaciones teológicas que estos recibieron durante el primer periodo de la TdL, en el cual el concepto de los "signos de los tiempos" fue entendido por algunos como proceso histórico, lugar hermenéutico, teológico o sociológico. Más aún, la problemática se planteaba al considerar a la propia historia como el texto prioritario y el lugar por antonomasia donde Dios habla al hombre de hoy.

Desde una perspectiva metodológica, el artículo sigue la reflexión semiótica realizada por Julia Kristeva y Norman Fairclough acerca de los conceptos de texto y lugar. La reflexión sobre la praxis como texto ya la encontramos en Henri Lefevbre y Paul Ricoeur, quienes hablan de la historia como texto o cuasi-texto. Para N. Fairclough, "un texto es un producto más bien que un proceso […] yo usaré el termino discurso para el completo proceso de interacción social del cual el texto es sólo una parte"[7]. A partir de esta diferencia, el autor se pregunta si la ideología se ubica en las prácticas del lenguaje o en los eventos[8]. Nosotros emplearemos el concepto de texto tanto para los eventos ocurridos en un espacio como para relatos, pues consideramos que todo *evento es tal porque se trata de eventos humanos y, por consiguiente, son sistemas semióticos*. Entendemos que todo evento y texto está saturado o investido por una ideología de tal manera que existirán lugares y textos que ordenan el saber y los discursos, y otros, lugares y textos de grupos o sujetos marginales que debemos caracterizar en este artículo. La razón es simple, la pretensión que postula la TdL acerca de los signos de los tiempos sostiene el carácter de texto para eventos históricos, no sólo porque dice que éstos son acontecimientos fácticos

7 Norman Fairclough, *Language and power* (New York: Longman Group, 1989), 24.

8 Norman Fairclough, *Critical discourse analysis critical study of language* (London: Longman Group, 1995), 71.

o procesos sociológicos, sino porque también son *signos*, ciertamente, transitorios, efímeros, pero a fin de cuentas relatos fragmentarios de la Palabra de Dios dirigidos a la Iglesia.

No desconocemos que el riesgo de tal definición radica en el problema de una falta de precisión al hablar de texto aplicado a eventos y de Escritura y las características semióticas de cada uno. Sin embargo, creemos que reducir el concepto de texto al discurso escrito nos lleva a un escenario más complejo aún al intentar conjugar a este con la historia como texto. Respecto al concepto de lugar es ya conocida, nosotros nos inspiramos de diversos autores como H. Lefevbre, J. Kristeva, Michel Foucault y Michel de Certeau.

J. Kristeva, tomando la nomenclatura de Platón, diferencia los términos de *Chora* y *topos*. El primero, designa un espacio maternal determinado, pero general; en cambio, el segundo, grafica un espacio simbólico particular, el lugar específico del logos. Dice la autora: “nosotros llamamos Chora a una no expresiva totalidad formada por impulsos”[9], de tal modo que, aunque la chora puede ser delimitada y regulada “esta nunca puede ser definitivamente posicionada como un producto; nunca puede dar a una axiomática forma”[10]. Tercero, respecto al uso de estos términos en tiempos bíblicos, es significativo pues *Chora* es empleado en términos similares al que descubre J. Kristeva en textos griegos, así por, ejemplo, en Filón, la LXX y el NT emplean el término Chora para significar “país”, “tierra” (country, territory), en cambio topos es traducido como “lugar” (place) relativo a personas, objetos o hechos sagrados ocurridos al interior de un

9 Julia Kristeva, *Revolution in Poetic language* (New York: Columbia University Press, 1984), 25.

10 Kristeva, *Revolution*, 26.

territorio[11] (cf. Gn 28,17; Ex 3,5; 33,21; Ez 43,7; 45,4; Mc 6,31; 15,22; Mt 14,15; Lc 14,22; Jn 4,20; 14,3).

En la discusión actual sobre el espacio, territorio y lugar resulta importante discriminar entre estos términos[12]. La cuestión de los lugares y su discurso es fundamental en vista de discutir, analizar y superar la relación que se produce entre la determinación social de los textos, la apropiación del lenguaje de las élites que hacen las comunidades cristianas de la antigüedad y de hoy.

3. El problema del texto

Como se puede apreciar en la discusión contemporánea, la cuestión por el texto que emplea la exégesis es debatida. La multiplicidad de métodos actualmente en uso emplea un concepto diverso de texto, el cual no ha sido discutido. Un ejemplo de esto lo representa el documento de la Santa Sede *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* de 1993, el cual expone la variedad de métodos y acercamientos al estudio de bíblico; sin embargo, no repara en el diverso concepto de texto que cada uno de ellos emplea.

Es importante atender que múltiples programas de formación bíblica en Latinoamérica tienen este mismo problema no resuelto y

11 Edward Casey, *The Fate of Place* (Berkeley: University of California, 1997), 136.

12 Casey, *The Fate*, 6. E. Casey analiza el concepto de Chora y topos en la antigüedad griega y judía; Michel de Certeau, *The practice of everyday life*. (Berkeley: University of California Press, 1984); Jeff Malpas, *Place and Experience*: A Philosophical Topography (London: Routledge, 2018); Alexander B. Murphy, "Identity and Territory", *Geopolitics* 15, n.° 4 (2010): 769-772.

es evidente que la enseñanza exegética se resiente de este problema. Enfocándonos, en la HdL, los diversos documentos magisteriales han insistido en diferentes puntos críticos relativos a esta hermenéutica. Desde nuestro punto de vista, ya pasada la discusión con la Santa Sede, se ha carecido de una reflexión serena y crítica que reconozca los logros y desafíos que tiene por delante la HdL. Más aún, los desafíos que tienen los movimientos de liberación existentes en el Continente latinoamericano requieren de una reflexión crítica sobre los fundamentos de la HdL. Además, tendríamos que decir, por un lado, que los nuevos contextos y transformaciones político-sociales, y, por otro lado, el desarrollo de los procesos populistas y democráticos en el Continente dependen de una discusión que integre el nuevo contexto y una teoría crítica más radical que la desarrollada hasta ahora. En vista de perfilar estos temas sostendremos dos elementos nucleares: la crítica del concepto de texto y el problema del texto popular.

3.1. La crítica al concepto de texto

El surgimiento de las hermenéuticas contextuales, y de la HdL está ambientado en el contexto mundial con la aparición de múltiples intentos hermenéuticos de los más diversos colores como ha sido señalado en el documento de la *Interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Lo particular, como ya está dicho, de este florecimiento de hermenéuticas, radica en la ausencia de una teoría del texto que haga tomar conciencia de la dificultad de realizar un diálogo entre los diversos principios y criterios.

Al respecto, es necesario hacer notar es el abandono de un concepto clásico del texto subrayado en las diversas hermenéuticas de aquel periodo. Nos referimos a la deconstrucción de las categorías semióticas

del modelo sustancialista del texto, del modelo historiográfico o incluso estructuralista, las que hace del texto un objeto de información, un objeto, una entidad clausurada.

En cambio, a través de todo el siglo XX, el concepto de texto que se comienza a gestar con el psicoanálisis freudiano, y teóricos como Roland Barthes, Julia Kisteva, Yuri Lotman, Mikhail Bakhtin, Henri Lefevbre y Louis Althusser abrirán a una nueva manera de comprender los relatos como procesos significativos ligados a una práctica social y a la comprensión del lenguaje, no gramatical, sino ideológicamente saturado. Así, todos los eventos y la praxis social comienzan a ser considerados textos, de tal manera que la actividad interpretadora del hombre común no se realiza delante de un texto, sino que él mismo es productor, personaje y lector de un texto soñado, reproducido y vivido.

Con la transformación del concepto de texto, éste deja de ser un objeto, y se comienza a considerar la propia vida, *la historia a secas*, como el relato escrito de modo fragmentario. La vida nocturna y diurna son considerados una praxis productora de un texto en el que el mismo hombre popular se inscribe.

Insistimos en la cuestión del relato del hombre común pues a partir de esta época *la atención a la historia fragmentaria del ciudadano anónimo está en el foco de atención de la sociología, la sicología, la historiografía y la lingüística*. Así, ahora el texto interpretado escapa al esfuerzo de reducirlo a un objeto teológico propio de expertos, teólogos y exégetas, y pasa a ser considerado como un fenómeno social, histórico o ideológico en el cual se estudian fenómenos tan comunes como aquellos del hombre situado socialmente. Como lo señala J. Kristeva: "el texto es precisamente lo que no puede ser pensado por todo un sistema

conceptual […] pues es justamente *el texto quien dibuja sus límites*"[13]. En este sentido, el concepto de texto es una incógnita que hace volverse crítico sobre la manera en que cada grupo establece sus prácticas y sistemas de significaciones.

Así las cosas, los textos dejan de ser considerados gramaticalmente y se comprenden como ideológicamente saturados, productos de una praxis de dominación o de liberación.

3.2. El problema del texto popular

En la primera discusión sobre la HdL, la cuestión del texto producido por las organizaciones populares CEBs quedó como un problema pendiente, el cual llevaba, a decir a Gustavo Gutiérrez en 1973, "no tendremos una auténtica TdL sino cuando los oprimidos mismos puedan expresarse libre y creadoramente en la sociedad y en el pueblo de Dios"[14].

El texto popular es una categoría semiótica en el sentido que el texto popular, es decir, el relato de organizaciones y su lugar son concomitantes con grupos o personas que son considerados como sujetos por un sistema político-social. Por ejemplo, en la ciudad griega antigua, esclavos, mujeres, barbaros y niños están situados en el no-lugar, en el lugar de los que no tienen discurso al no ser reconocidos

13 Julia Kristeva, *Semiótica* 1-2 (Madrid: Fundamentos, 1981), 30.

14 Gustavo Gutiérrez, "Praxis de liberación y fe cristiana", en *Signos de Liberación. Testimonios de la Iglesia en América Latina* (Lima: CEP, 1973), 30.

como sujeto de derecho; algo similar ocurre en la Palestina del siglo I, donde las mujeres no tienen voz propia (cf. Mc 5,33).

En la actualidad podemos señalar que dicho proyecto, de crear un lugar para la voz de marginados, está aún pendiente. Aquella voz popular se ha diluido debido a las democracias representativas sin real participación de organizaciones populares por la crisis e irrelevancia de los partidos políticos y organizaciones sociales. Esta voz popular es un lugar marginal transformado por la voz del hombre común, del cliente o consumidor, en los que nosotros reconocemos la voz de aquellos que han sido invisibilizados por espacios hegemónicos del sistema social. La voz popular no sólo ha quedado silenciada por políticas continentales y nacionales que priorizan un modelo económico extractivista y segregacionista, sino también invisibilizados y marginados por toda una serie de mecanismos que reducen a estos grupos al lugar del silencio.

Además, nosotros queremos poner de relieve la novedad de la hermenéutica bíblica de Carlos Mesters, pues él emplea un concepto de texto utilizado en organizaciones y comunidades de base como textos fragmentarios, incoherentes, se trata de "relatos de dueñas de casa", "campesinos", "obreros"[15] en los que pareciera no haber método de interpretación o, quizás, se trata de un método libre. Mesters habla del "método del pueblo", en el cual no predomina la coherencia ni la lógica "sino que se aproxima más al método de libre asociación de ideas[16]. Mesters contrapone en diversos momentos este método de libre asociación al método exegético histórico-literario-filológico[17]. Pero, por otra parte, es importante subrayar que este tipo

15 Carlos Mesters, *Flor sim defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo* (Petropolis: Vozes, 1986), 8.

16 Mesters, *Flor sim defesa*, 128.130.

17 Mesters, *Flor sim defesa*, 128.

de hermenéutica bíblica empleada por Mesters es diversa, aunque no necesariamente contrapuesta, a la desarrollada por autores como H. Assmann o J. L. Segundo.

3.3. Texto y geno-texto

Para la reflexión semiótica de J. Kristeva, el texto está constituido como un proceso (geno-texto) de múltiples y fragmentarios *topoi*, es decir, es una práctica situada que genera un feno-texto. Por consiguiente, la cuestión que se discute es que los textos son productos de lugares y prácticas sociales en las cuales están involucrados múltiples factores educativos, comunicativos, económicos-sociales y políticos. Por esto, no es casual que el concepto de geno-texto y feno-texto sea particularmente importante en la reflexión de J. Kristeva, pues refleja una comprensión del texto como proceso de producción de significados antes que de un significado final[18]:

> El texto no es un fenómeno lingüístico […] es su engendramiento: un engendramiento inscrito en ese fenómeno lingüístico, ese fenómeno que es el texto impreso, pero que no es legible más que cuando se remonta verticalmente a través de su génesis: 1) de sus categorías lingüísticas, 2) de la topología del acto significativo[19].

De tal manera que el geno-texto es el engendramiento del tejido de la lengua; y el feno-texto es el engendramiento de ese yo que se

18 Kristeva, *Semiótica* 2, 97.

19 Kristeva, *Semiótica* 2, 97.

pone en situación de presentar la significancia[20]. El geno-texto es "un significante tomado en diferentes estadios del proceso del funcionamiento significativo […] es el significante infinito […] se le designaría mejor como 'los significantes' plurales, diferenciados hasta el infinito"[21]. El *significante infinito, significantes plurales son los topoi* que producen en su conjunto el feno-texto. Es importante comprender que la relación entre geno-texto y feno-texto no se identifica con la relación dentro-fuera, sino con la relación de los *topoi*, el proceso-significante: *el conjunto de los otros escenarios*[22] y el tipo de discurso producido. En forma de síntesis afirma que "el geno-texto […] puede ser presentado como *el dispositivo* de la historia de la lengua y de las prácticas significativas que es susceptibles de conocer"[23]. Si los *topoi*, significantes plurales, son dispositivos, entonces la atención a estos dispositivos es fundamental para el estudio de los lugares de producción de textos.

4. El problema del lugar

Resulta paradójico comprobar que el panorama de los estudios sobre el espacio y el lugar durante el siglo XX ha sido abordado por pensadores de primera línea: Martin Heidegger; Hans Gadamer; Jacques Lacan; Carl Jung; H. Lefebvre; Paul Veyne y M. De Certeau. En la teología, la cuestión del lugar ha entrado precisamente a partir de la reflexión realizada en Latinoamérica acerca de los signos de los tiempos y la historia como lugar teológico. Jeff Malpas hace notar que el tema "casi

20 Kristeva, *Semiótica* 2, 98.

21 Kristeva, *Semiótica* 2, 101.

22 Kristeva, *Semiótica* 2, 101.

23 Kristeva, *Semiótica* 2, 102.

nunca ha sido estudiado directamente"[24]. Diversos representantes de la TdL insistirán como un aspecto central la cuestión de la opción por los pobres como lugar hermenéutico/teológico/sociológico fundamental a partir del cual se produce una ruptura epistemológica del quehacer teológico. Sin embargo, dicha formulación no desarrolla temáticamente el concepto de lugar, el cual es estratégico en la actual discusión teórica. Los diversos teólogos de la liberación insistirán en uno u otro sentido de este concepto, pero no dialogan ni superan el aporte que el psicoanálisis, la historiografía y sociología han hecho a este importante aspecto. Nosotros queremos subrayar algunas pinceladas de esta cuestión.

Primero, la importancia del lugar como espacio radica en hacer pasar un discurso sobre la historia entendiendo a esta desde un concepto universal a otro en donde *el lugar es una determinación espacial hegemónica o marginal* que da una específica historicidad humana al poder o subordinación.

Segundo, el lugar es *la institucionalización de una voz hegemónica*, ideológica, que produce textos y saberes. Pero a la vez significa la creación de una ficción, en este sentido hablar de wallmapu, amazonia o los pobres como lugar, expresa primero una intención política de crear un espacio real en el que la voz de sujetos marginados esté legitimada.

Tercero, desde un punto de vista psicoanalítico, el lugar es un espacio no euclidiano, sino ficcional, ideológico, que construye la identidad de los grupos[25]. Este cambio de perspectiva se aprecia en Sigmund Freud, quien propuso una teoría topográfica diversa a la concepción

24 Jeff Malpas, "Putting space in place: philosophical topography and relational geography", *Environment and Planning D: Society and Space* 30 (2012), 226.

25 Certeau, *The practice of everyday life*, 5.

cartesiana del espacio, fundamental para la comprensión del sujeto, estableciendo una relación entre el espacio psíquico y la formación de la identidad. Según sus descubrimientos, el lugar y el discurso son categorías anteriores a la racionalidad del sujeto. Así como la de otros pensadores, su teoría del lugar desafía las categorías del espacio y del lugar. De modo que el sueño y los síntomas expresarían un texto sin sujeto, pero que sólo lo conocemos gracias al relato que éste realiza.

Esto expresa una cuestión fundamental para la reflexión sobre el lugar, pues el inconsciente será entendido como un lugar ignorado e insondable, un vacío que produce trasposiciones, sustitutos (imágenes, voces, sueños, síntomas) que: "desde un lugar más espeso de ese tejido se eleva luego el deseo del sueño"[26]. Si el inconsciente es este lugar ignorado e insondable, que, sin dominar, genera y estructura los límites de la identidad del sujeto, y como no poseído racionalmente se abre paso en formas, narrativas, estéticos, lúdicos y ficcionales sin sujeto.

Desde una perspectiva semiótica, la categoría de geno-texto nos ayuda a comprender que el lugar es tanto un producto generado por voces, dominantes o dominadas, así como un espacio de producción de textos. En otros términos, el concepto de lugar refleja una lucha de intereses, pues la producción de un lugar puede no siempre respetar los derechos fundamentales de una población, así como, por ejemplo, zonas de sacrificio, vertederos, etc. En cambio, una disciplina se constituye en un momento especifico mediante la concentración y coordinación de voces, pero a su vez este espacio instituye voces que producen significados anteriores a textos específicos. El concepto

26 Sigmund Freud, *Obras Completas. La interpretación de los sueños. Tomo V* (Buenos Aires - Madrid: Amorourtu, 1975), 519; Charles Shepherdson, *Lacan and the limits of language* (New York: Fordham University Press, 2008), 3.

de producción empleado pretende subrayar el carácter sistemático y estereotipado que tiene la confección de tipos de discurso.

En el ámbito popular, la creación de una junta de vecinos, sindicatos, clubes deportivos son el producto de procesos sociales mediante los cuales se generan lugares sociales y políticos mediante los cuales la población encuentra un espacio para organizar y expresar sus demandas. En este mismo sentido, si la producción de un lugar no está exenta de conflicto, tampoco está exenta de imaginación; por el contrario, si desde su inicio postula a este como posible, una vez conseguido, la ficción nutre y alimenta el diseño e interpretación de los textos generados.

Si la TdL nació como una toma de conciencia de la situación de dependencia en la cual vivía y vive Latinoamérica, esto refleja que este lugar ha sido producido por políticas internacionales, y la función que posee la hermenéutica en este contexto no es tan sólo el lugar desde donde se interpretan textos del pasado, sino, más bien, es el lugar de producción de voces latinoamericanas.

4.1. El lugar y el texto límite

El concepto de lugar implica el de límite, todo lugar es tal por constituirse como un recorte de la realidad contenida. El concepto ha sido reflexionado desde un punto de vista cosmológico o epistemológico. Así, por ejemplo, en la reflexión de Aristóteles o de Kant. Este último, en *La crítica de la razón pura*, busca establecer los límites de la razón teorética. En el contexto actual, E. Casey discrimina entre frontera y límite[27], y J. Kristeva habla

27 Casey, *The fate*, 63.

del límite que remite a "los sufrimientos de una subjetividad limítrofe (borderline), es decir, un sujeto enviado a abandonar sus fronteras, los límites de la relación entre el individuo y la sociedad"[28].

Creemos que dicho concepto se puede aplicar a la cuestión del lugar original o punto de partida de la TdL, esto es, la voz del pobre[29]. Sin embargo, desde el punto de vista hermenéutico, dicho enunciado no ha sido considerado en su radicalidad, pues, como señalaba Enrique Dussel, éste es el lenguaje del límite, esto es, la voz del pobre no es sólo un contenido sobre el cual se hace teología, sino que es su propio *lugar de producció*n. En este sentido, si en alguna época se justificaba ser la voz de los sin voz, hoy por hoy es fundamental asumir la relación esencial entre el lugar teológico y el lugar de producción de textos limítrofes. Autores como Phillip Sollers, J. Kristeva y S. Beardsworth se han referido a la cuestión de textos límites. Y nosotros llamaremos textos limítrofes a un tipo de texto que refleja una ruptura en relación con el ordenamiento o sistema del saber y del discurso que los rodea. Estos tipos de textos representan una crisis y transgresión de los límites entre el individuo y la sociedad, de tal manera que recortan el adentro y afuera, el antes y después en la experiencia histórica.

Shuli Barzilia[30] estudia el uso que J. Kristeva hace de este concepto distinguiendo diferentes sentidos:

28 Beardsworth, *Julia Kristeva*, 15.

29 Enrique Dussel, "Teología de la liberación y marxismo", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, ed. por Ignacio Ellacuria y Jon Sobrino, 115-144 (Madrid: Trotta, 1990); *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo* (México: Potrerillos, 1995), 11.

30 Shuli Barzilai, "Borders of Language: Kristeva's Critique of Lacan", *PMLA* 106, n.° 2 (1991), 295.

a) Primero, el discurso límite implica una práctica significativa, una espacialidad límite-fronteriza, desde la cual se desarrollan operaciones de producción de un relato. El margen como productor de textos, textos de zonas de sacrificio o de situaciones de muerte son textos límites.
b) Segundo, el síntoma distintivo de la condición límite es la fragmentariedad del discurso, es decir, la aparición de pedazos de un caos discursivo, desintegrado, sin un orden lógico.
c) Tercero, el discurso límite es un efecto de lo que J. Kristeva llama "abyección". La abyección implica una ausencia, traspaso o un colapso de los límites que estructuran al sujeto. Lo abyecto procede de la imagen cuerpo como lugar de los excesos líquidos o sólidos que secreta el cuerpo humano, aplicado al cuerpo social.
d) Cuarto, dislocación entre experiencia y lenguaje. En el relato límite el significado colapsa y el significante deviene como una entidad flotante y huérfano. Dislocación del yo de tal modo que restos de la subjetividad quedan encadenados al trauma.
e) Quinto, textos abyectos están estructurado como un lugar del silencio. Este silencio no es ausencia de ruidos o paréntesis, sino el lugar que produce el texto de lo abyecto mismo: donde "no hay sujeto, y no hay oyente, no hay escucha"[31]

Como ya está dicho, autores como los que ya hemos mencionado, describen el concepto de texto como una realidad fronteriza, liminar (borderline). J. Kristeva, desarrolla el concepto de textos limítrofes sobre un tipo de textos que reflejan una ruptura en relación con el ordenamiento de saberes y discursos del sistema cultural y político presente; ruptura con las prácticas, experiencias y discursos sostenida

31 Elizabeth Jelin, "La narrativa personal de lo invivible", en *Historia, Memoria y Fuentes Orales*, ed. por Vera Carnovale, Federico Lorenz y Roberto Pittaluga, Buenos Aires: CeDInCI, 2006., 2006), 55.

por las prácticas y discursos hegemónicos, pues, dichos textos definen el adentro y fuera de un sistema de saberes y de discursos, así como se puede acreditar en procesos de enfermos terminales, testimonios de grupos marginales de indocumentados o grupos de inmigrantes.

Esta perspectiva ya la encontramos en Freud y Wittgenstein. Para el primero, al hablar de los límites del cuerpo[32]; para el segundo, cuando menciona que "los límites de mi lenguaje significan los límites de mi propio mundo". Textos de este tipo representan una transgresión de límites que no debe considerarse como un producto exótico, sino que muestran un fenómeno cultural. Esto es, todo grupo ordena su propio discurso mediante el ejercicio de legitimación de la literatura considerada canónica por el mismo grupo, señalando sus bordes concretos y considerando heterodoxos o apócrifos a otros. Por lo que estos textos límites, paradigmáticos, recortan el adentro y afuera, el antes y después en la historia real de aquellos sistemas culturales. La integración en el análisis de textos límites es un factor importante en la formación bíblica, pues:

a) Discrimina tanto el tipo de textos como la terminología empleada por facciones o grupos situados en los márgenes de una sociedad.
b) Detecta diferencias temáticas y mecanismos hermenéuticos empleados por los diferentes grupos dentro de un espacio social.
c) Objetiva los procesos de ruptura o legitimación empleada por grupos oficiales y marginales.

32 Shepherdson, *Lacan and the limits of language*, 4.

4.2. El lugar como ruptura epistemológica

Diversos teólogos de la liberación, como Pablo Richard, hablan de "ruptura hermenéutica"[33], y Juan Carlos Scannone menciona una "doble ruptura en el quehacer teológico"[34]. El concepto de ruptura remite a la necesidad de un cambio de lugar desde donde se recupera una interpretación de la Biblia. Por consiguiente, la necesidad de una ruptura, un cambio de lugar es imprescindible para la cuestión hermenéutica que nos ocupa. En cierto sentido se puede hablar de cambio de estatus del discurso, como lo señala Michel de Certeau, "este cambio de lugar modifica el estatus del discurso"[35], para referirse al estudio del discurso filosófico y de la gente común. Así las cosas, se comprende la diversa formulación que recibe esta ruptura, en algunos casos se habla de ruptura epistemológica, en otras se habla de ruptura hermenéutica, y en otras como de una relectura desde los pobres, etc.

Encontramos el concepto de ruptura en J. Kristeva aplicado al corte existente entre lo semiótico y lo simbólico. El primero, remite a un nivel o etapa instintual, transignificante, prelingüística del significado; en cambio, la segunda "separation" hace referencia a una ruptura, entendiendo la unidad del sujeto y del lenguaje socializado[36]. Por estas razones, J. Kristeva prefiere el término "ruptura", "rechazo" (rejection) –aunque seguirá empleando los otros términos–, pues este

33 Richard, Pablo. "Teología en la Teología de la Liberación", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, ed. por Ignacio Ellacuria y Jon Sobrino (Madrid: Trotta, 1990), 220.

34 Juan Carlos Scannone, "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", *Medellin* 9, n° 34 (1983): 266.

35 Certeau, *The practice of everyday life*, 11.

36 Kristeva, *Revolution*, 147.

lexema: "sugiere una heterogeneidad de significación y porque dentro del texto nos abre a un crisol prelingüístico, sin significado"[37].

Esta referencia a un "crisol prelingüístico" es fundamental para la tarea liberadora, pues remite a la liberación pulsional de los cuerpos y de la reconciliación con el mundo natural. Así las cosas, el concepto de ruptura o rechazo (rejection) empleado en la TdL es profundizado al referirse a la experiencia de liberación pulsional de lugares y discursos de sujetos o grupos marginales, pero también de la voz ecológica silenciada. Situar la ruptura desde un plano epistemológico a otro semiótico expresa que se trata no solamente en el nivel racional-hermenéutico de la interpretación desde el lugar de los pobres, sino que ahora se refiere a una nueva experiencia pulsional en donde se requiere transformar los lugares en que se produce el ordenamiento del discurso hegemónico. Nos referimos específicamente, a los lugares de control de los saberes y discursos como son los sistemas educativos y de comunicación de masas que existen en el Continente. Este ordenamiento legitimador está formulado en términos de control de los modos de producción de bienes, saberes y discursos característicos de la sociedad capitalista en Latinoamérica.

4.3. El lugar y su relación entre sentido y significado

Una de las dificultades que ha presentado la HdL radica en la desconexión que presenta, por un lado, una teología de la historia entendida como signos de los tiempos; y, por otro lado, una

37 Kristeva, *Revolution*, 147.

relectura de los textos bíblicos de acuerdo con el concepto de texto instrumental empleado por la exégesis histórico-crítica. Desde un punto de vista semiótico se podría caracterizar dicho dilema mediante la oposición sentido-significado. Así las cosas, la reflexión hermenéutica al respecto ha carecido de una adecuada consideración.

Los procesos de liberación, los signos de los tiempos están del lado de las experiencias radicales de sentido; en cambio, la relectura de los textos bíblicos está en el nivel de los significados al aplicar una "hermenéutica de la sospecha". Para posiciones más radicales, la historia no tiene un sentido, y el significado de los textos está situado en el contexto pretérito de aquellos; para otros, el sentido no existe, sino el significado; finalmente, para otros, el sentido está en la estructura interna de los textos. Sin embargo, podemos decir, desde nuestro punto de vista, que si bien sentido y significado no son lo mismo, las prácticas están relacionadas con el sentido porque son experiencias inmediatas del nacimiento, del dolor de la muerte, o del amor por o sentirse amado.

La cuestión del sentido no está vinculada directamente con el texto, pues este puede venir en el futuro (cf. Lc 19,41) o actos experimentados como absurdos como el sufrimiento de una enfermedad prolongada adquieren sentido si son integrados en un contexto mayor[38]. En cambio, el significado de una palabra o relato es una elaboración socializada con arreglo a un ordenamiento de prácticas y discursos culturales y sociales.

38 Texto inédito del Huaso Correa del retiro del 13 de Junio de 1985: "y ¿qué futuro podré tener en los años que me quedan? [...] será que debo incorporarme más a la historia de todos para que mi historia encuentre su sentido y su razón de ser".

Ciertamente, la hermenéutica siempre lo ha sabido, los textos neotestamentarios poseen una distancia histórica que los separa del sentido originario que tuvieron. Así, fuera de su contexto, pierden un sentido, y se vuelven texto muerto como bien señalaba P. Richard: "esa Biblia sin texto, sin historia, y sin espíritu, es una Biblia muerta"[39]. Ahora bien, esa Biblia requiere de ser insertada en "otro texto, en otra historia, en otro espíritu" para que ella adquiera significado y sentido para sus lectores.

Es importante insistir que la terminología empleada por los autores es diversa, en algunos casos, se refieren al sentido para hablar de lo que otros llaman significado; en otros, la premisa básica radica en la negación de un sentido como experiencia fundamental del hombre históricamente situado. Como sea el caso, J. Kristeva habla de significación y no de significado –este último como el convencional modo de entender la relación entre significante y significado– y menciona la significación como experiencia del límite. De esta manera hace notar que se trata de un proceso de transformación en y a través del lenguaje[40].

Para J. Kristeva, significación no es una realidad abstracta, sino que está vinculada a una práctica que ella considera revolucionaria, pues es una liberación semiótica (impulso) y simbólica. La significación, por tanto, conlleva la formación del sujeto y del proceso simbólico[41]: como "proceso heterogéneo [...] es una práctica de estructuración y de desestructuración, un pasaje a los límites exteriores del sujeto y de la sociedad"[42].

39 Richard, "Teología en la Teología de la Liberación", 220.

40 Julia Kristeva. *Sentido y sinsentido de la rebeldía. Literatura y psicoanálisis* (Santiago de Chile: Cuarto propio, 1999), 72.

41 Beardsworth, *Julia Kristeva*, 40.

42 Kristeva, *Revolution*, 17.

4.4. El lugar y su relación entre lo simbólico

Por lo que llevamos dicho, el concepto de lugar establece una vinculación entre el lugar y tipo de discurso, lo cual para el estudio de textos bíblicos y populares es fundamental. La sociolingüística nos ha enseñado que los discursos no adquieren su significado de su gramaticalidad, sino de las condiciones contextuales e ideológicas que condicionan dicha producción discursiva, de tal modo que, dichas condiciones representan el sociolecto de cada grupo que representa un tipo de patrimonio cultural importante para los estudios teológicos.

Los términos "hueñe", "niño" y "menor" no adquieren su significado de su gramaticalidad, sino al relacionarlo con el lugar que los produce: en un caso, el pueblo mapuche; en el otro, el lenguaje de la ciudad; y en otro, el lugar de los discursos jurídicos sobre la infancia vulnerable.

Es en su lugar propio en donde tales términos adquieren su sentido y significado. En términos bíblicos ocurre algo similar, las diversas corrientes del cristianismo acuñaron su propia terminología, no un significado universal, sino un particular sociolecto que expresa sus propias convicciones, creencias, valores, y costumbres. En este contexto, y desde un punto de vista semiótico, el lenguaje no es una mera herramienta que transmite ideas o significados, sino que posee un carácter simbólico y semiótico. El lenguaje entendido como construcción simbólica en la terminología mencionada, no se reduce a ser un instrumento cognitivo, sino que se inscriben en una ruptura, pues implica la misma formación de una identidad individual y su ingreso en el circuito social del propio grupo. Por esto, la cuestión hermenéutica radica, a nuestro juicio, en la necesidad de entender el lenguaje de los pobres y grupos originarios no sólo como una tarea

hermenéutica de la interpretación de símbolos, sino como una tarea semiótica que implica compartir una diferencia con otros discursos y prácticas, con otras aspiraciones ideológicas.

En otras palabras, el trabajo de relectura bíblica realizada por la comunidad de pescadores, campesinas, o pueblos originarios, realizada en diversos rincones del Continente, no debe entenderse como una cuestión individualista ni espiritual, sino como un compartir una ruptura, una producción simbólica y semiótica de la propia experiencia histórica. Al respecto, recordemos que para J. Kristeva la relación entre semiótico y simbólico presupone el concepto de ruptura[43]: "simbólico parecería un término apropiado para esto siempre unificación dividida que se produce por una ruptura y es imposible sin ello"[44].

El lenguaje entendido como signo de reconocimiento es un "objeto" dividido en dos, separado en dos partes, pero, así como los párpados, el "símbolo" reúne los dos bordes de esa fisura[45]. Así, la primera simbólica del cristianismo hunde sus raíces en compartir una ruptura entre tipos de prácticas y textos realizada en el mundo de pobreza.

5. Últimas palabras

Siguiendo la observación de diversos estudiosos, hemos sostenido que hoy se reconocen los diversos problemas epistemológicos y hermenéuticos que posee la HdL. Por lo cual hemos creído que un aporte

43 Estelle Barret, *Kristeva. Reframed* (London: Taurus, 2011), 11.

44 Kristeva, *Revolution*, 49.

45 Kristeva, *Revolution*, 49.

a esta búsqueda por una mayor claridad a estas preguntas que minan la hermenéutica latinoamericana puede ser encontrada en la semiótica de autores como J. Kristeva, pues dicha estudiosa aporta categorías apropiadas para superar los nudos problemáticos y ambigüedades, como son la distinción entre historia y relectura de la Escritura.

En nuestro análisis hemos aportado las categorías semióticas de lugar, geno-texto, feno-texto, textos límites, con lo cual se entiende que los textos de la Escritura no son meros datos literarios, sino que cada tipo de texto es concomitante a un lugar específico, que es producto y produce textos.

En tiempos del cambio de era, esto explica que textos bíblicos presentan un lenguaje, estructuras y terminología producido por sujetos y grupos que vivieron en las condiciones económicas y políticas propias de aquel tiempo. Así las cosas, estamos frente a una nueva manera de enfrentar el estudio y el análisis de textos bíblicos, la cual integra tanto la sospecha ideológica impulsada por los teólogos de la liberación de la primera hora, como la hermenéutica de libre asociación impulsada por C. Mesters.

De este modo, también superamos una comprensión de los eventos y la praxis como anterior y superior a los textos. Además, hemos sostenido que el problema por la búsqueda del lugar hermenéutico o la ruptura epistemológica está en relación con la cuestión del paso de lo semiótico a lo simbólico, así como del lugar en donde se producen textos límites. Siguiendo las indicaciones de E. Dussel, hemos señalado que el grito del pobre es el lugar del límite, esto ha sido comprendido cabalmente por diversas disciplinas para comprender que el momento de la muerte, y la vida en zonas de sacrificio o eventos que exterminio, son espacios en los cuales se producen textos

límites. Lo cual, da argumentos lingüísticos para comprender que el espacio hermenéutico no es una operación epistemológica, sino específicamente semióticos, es decir, espacios límites producen textos límites, espacios de poder producen textos de poder.

La formulación hecha por diversos teólogos de la liberación, en relación a la Biblia como libro de los pobres o de los marginados, es importante colocarla en toda su dimensión semiótica. Como ha sido estudiado, la existencia de facciones o trayectorias de grupos en el primitivo cristianismo muestran un tipo de lenguaje y de literatura bien particular, esto es, grupos que mayoritariamente estaban situados en los márgenes del mundo antiguo.

Por último, el artículo ha subrayado, así, la necesidad de un estudio sociolingüístico, el cual explica que los diversos grupos o facciones marginales del mundo antiguo fueron capaces de producir un lenguaje y textos propios que dan cuenta de su historia, de sus ideales y sus particulares convicciones, las cuales hoy nos muestran un camino a seguir.

Bibliografía

Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1973.

Barret, Estelle. *Kristeva. Reframed*. London: Taurus, 2011.

Barzilai, Shuli. "Borders of Language: Kristeva's Critique of Lacan". *PMLA* 106, n.° 2 (1991), 294-305.

Beardsworth, Sara. *Julia Kristeva. Psychoanalysis and Modernity*. New York: University of New York Press, 2014.

Casey Edward. *The Fate of Place*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Certeau, Michel de. *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press, Paris, 1984.

Croatto, José Severino. "Las estructuras de poder en la Biblia la recontextualización hermenéutica". *Revista Bíblica* 37, n.º 2 (1975): 115-128.

Croatto, José Severino. *Liberación y Libertad. Pautas Hermenéuticas*. Lima: CEP, 1978.

Croatto, José Severino. *Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires-México: Lumen, 1994.

Dussel, Enrique. *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos, 1995.

Dussel, Enrique. "Teología de la liberación y marxismo". En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, editado por Ignacio Ellacuria y Jon Sobrino, 115-144. Madrid: Trotta, 1990.

Fairclough Norman. *Critical discourse analysis critical study of language*. London: Longman Group, 1995.

Fairclough, Noman. *Language and power*. Longman Group UK Limited, 1989.

Freud, Sigmund. *Obras Completas. La interpretación de los sueños. Tomo V*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu, 1975.

Gutiérrez, Gustavo. "Praxis de liberación y fe cristiana". En *Signos de Liberación. Testimonios de la Iglesia en América Latina*, 13-36. Lima: CEP.

Irarrázaval, Diego. "Hay últimos que serán primeros. La teología latinoamericana hoy". *Actas Teológicas* 18, n.° 1 (2012): 13-26.

Jelin, Elizabeth. "La narrativa personal de lo 'invivible'". En *Historia, memoria y fuentes orales*, editado por Vera Carnovale, 52-63. Buenos Aires: CeDInCI, 2006.

Kristeva, Julia. *Semiótica* 1-2. Madrid: Fundamentos, 1981.

Kristeva Julia. *Revolution in Poetic*. New York: Columbia University Press, 1984.

Kristeva Julia. "Diez principios para el humanismo del siglo XXI". *Cuadernos de literatura* 17, n.º 33 (2013): 407-412.

Kristeva Julia. "New Forms of Revolt". *Journal of French and Francophone Philosophy* 22, n.° 2 (2014): 1-19.

Lefebvre, Henri. *The production of space*. Oxford-Cambridge: Blackwell, 1974.

Malpas Jeff. *Place and Experience: A Philosophical Topography*. London: Roudledge, 2018.

Malpas, Jeff. "Putting space in place: philosophical topography and relational geography". *Environment and Planning D: Society and Space* 30 (2012): 226-242.

Mesters, Carlos. *Flor sim defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo.* Petropolis: Vozes, 1990.

Richard, Pablo. "Teología en la Teología de la Liberación". En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, editado por Ignacio Ellacuria y Jon Sobrino, 201-222. Madrid: Trotta, 1986.

Scannone, Juan Carlos, "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", Medellin 9, n° 34 (1983): 259-288.

Shepherdson, Charles. *Lacan and the limits of language*. New York: Fordham University Press, 2008.

Sollers, Phillip. *La escritura y la experiencia de los límites*. Caracas: Monte Ávila, 1977.

Vidales, Raul. *Desde la tradición de los pobres*. México: CRT, 1978.

de Wit, Hans. *En la dispersión el texto es patria*. San José: UBL, 2002.

Artículo recibido: 5 de agosto del 2023.
Artículo aprobado: 8 de octubre del 2023.

Un nuevo paradigma de crítica bíblica decolonial

El modelo presentista

Luis Menéndez-Antuña*

Resumen: Los estudios bíblicos sufren de una crisis epistemológica. Una de las causas fundamentales de esta crisis es el uso de presupuestos filosóficos, hermenéuticos, y culturales enraizados en el paradigma predominante de interpretación: el modelo histórico-crítico. Buena parte de modelos de interpretación bíblica emancipatoria reproducen este paradigma historiográfico, validando presupuestos filosóficos de la hermenéutica europea y norteamericana. A pesar de encarnar un *ethos* político y ético atento a las realidades geopolíticas del continente Latinoamericano, la crítica bíblica emancipatoria reproduce modelos epistemológicos colonialistas. En el presente trabajo, introduzco la obra de Boaventura de Sousa-Santos como un punto de partida para una nueva crítica bíblica que se deshace del modelo historicista y se compromete con una praxis enteramente presentista.

Palabras claves: crítica decolonial, epistemologías del Sur, hermenéuticas de liberación, historicismo.

* Es Doctor en Nuevo Testamento y Cristianismo Primitivo por la Universidad de Vanderbilt (Nashville, Tennessee) y Máster en Estudios Bíblicos por la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, España). Es profesor asistente de Nuevo Testamento en la Escuela de Teología de la Universidad de Boston (Massachusetts). Contacto: antuna@bu.edu

Abstract: Biblical Studies suffer from an epistemological crisis. One major factor in such a crisis is the use of philosophical, hermeneutical, and cultural assumptions rooted in the hegemonic mode of interpretation: the historical-critical method. Emancipatory models, at least in part, reproduce this historicist historiographical model, validating philosophical assumptions enacted by European and North American interpretative models. Despite embodying a political and ethical *ethos* attentive to the geopolitical realities of the Latin American continent, emancipatory readings reproduce colonialist philosophical and hermeneutical tenets. In this article, I introduce the work of Boaventura de Sousa-Santos as a springboard for a new type of biblical hermeneutic that dislodges its investment from the historicist method and commits to a full-blown presentist praxis.

Keywords: decolonial criticism, epistemologies of the South, liberative hermeneutics, historicism.

1. Localizaciones geopolíticas, mapas epistemológicos y fundaciones historiográficas

Los estudios bíblicos como campo académico sufren de lo que yo llamo una crisis epistemológica. De hecho, se podrían entender recientes desarrollos críticos y contextualizados en la investigación bíblica como un fruto de cuestiones epistemológicas: ¿Cómo sabemos lo que sabemos? ¿Qué presupuestos informan nuestros argumentos exegéticos? ¿Qué agendas de investigación se consideran urgentes? ¿Qué fuentes primarias o secundarias centran la tarea interpretativa? ¿Qué teorías, métodos, enfoques, y ópticas se consideran relevantes? ¿Cuál es, en última instancia, el *telos* de nuestros esfuerzos? Mientras que, en términos amplios, la crisis epistemológica en el Norte Global surge de la hegemonía de la crítica histórica, en Latinoamérica la crisis se agudiza por el hecho de que el conocimiento bíblico permanece encapsulado, dictado y diseminado por centros teológicos. En el Norte, nuestro gremio es esencialmente "mono-racial" y se ahoga en blancura. Demográficamente, metodológicamente y en cuanto a su fuente, la interpretación bíblica está en las manos de los académicos blancos, en la comprensión de un método blanco (historicismo) y casi exclusivamente en referencia a las fuentes blancas. En Latinoamérica, la crítica bíblica, en cambio, es esencialmente eclesiástica y no ocupa un territorio independiente de la teología. Demográficamente, metodológicamente y en cuanto a las fuentes, la interpretación bíblica está en manos del confesionalismo.

La crisis epistemológica –una idea que exploro en las próximas secciones– surge de una estasis demográfica que, a su vez, desemboca en una serie de callejones sin salida: las formas en que los académicos

producen, diseminan y consumen conocimiento permanece alejada de realidades geopolíticas tanto globales como locales. Mientras que el primer elemento se refiere a la sociología del conocimiento, la segunda dimensión se refiere a cómo los patrones demográficos actuales impiden que los académicos puedan bosquejar las líneas del futuro de la disciplina. A pesar de que el carácter distintivo de la interpretación bíblica difiere en el Norte y en Latinoamérica, ambos beben de las mismas fuentes del historicismo. Un historicismo de carácter científico, objetivista, y abstracto. En este ensayo, introduzco la obra de Boaventura de Sousa-Santos (*Epistemologías del Sur*) como un modelo alternativo que nos ayude a generar una idea más contextualizada de la labor historiográfica. Con este objetivo en mente, presento una serie de conexiones historiográficas organizadas dentro de dos extremos: por un lado, la opción preteristista y, por el otro, la opción presentista.

Las conexiones entre los estudios académicos originados en Europa y los Estados Unidos de América, la blancura y la crítica historicista son de carácter hegemónico[1]. En los estudios bíblicos, el historicismo reina de forma suprema: para analizar un texto bíblico se requiere recuperar su significado original ya sea que tal significado reside en la intención original del autor, en los objetivos retóricos del texto, o en la localización del texto en su contexto histórico, cultural o social. Respectivamente, el preteritismo se refiere a un *modus operandi* historiográfico donde la investigación, el fin de la tarea hermenéutica y la recuperación del significado textual se conciben como la labor intelectual de reconstruir el pasado como pasado. Por otra parte, el presentismo promueve un *ethos* que conceptualiza la interpretación bíblica como una tarea académica que se origina con el estudio de

1 Wongi Park, "Multiracial Biblical Studies", *Journal of Biblical Literature* 140, n.º 3 (2021), 454.

las crisis contemporáneas. Mientras que el preteritismo asume que el pasado debería dictaminar la agenda de investigación, el presentismo considera que tal tarea es hegemónica y excluyente. A cambio, sugiere que los estudios académicos bíblicos deberían expandir su alcance para atender no sólo al pasado, sino también al presente y futuro. Estas no son opciones mutuamente exclusivas, sino que, como propongo, las mismas agendas presentistas han de tomar el preteritismo como un *sine qua non* en la tarea hermenéutica bíblica. En este ensayo, introduzco un enfoque decolonial que busca reformular los términos en los cuales preteritismo y presentismo se relacionan: en vez de usar el pasado como plantilla para el estudio de textos bíblicos, un enfoque decolonial sitúa el presente como narrativa para la tarea que nos ocupa. El preteritismo, desde esta perspectiva, evita abordar el legado colonialista de los textos bíblicos porque asume que el pasado bíblico pertenece a un momento histórico impoluto. Incluso cuando el preteritismo se considera postcolonial utiliza el pasado como una herramienta que contrarresta el imperialismo contemporáneo, pero sin cuestionarse hasta qué punto el imperialismo presente determina el modo de análisis historiográfico.

En el Norte Global los retos hacia el preteritismo se han originado fundamentalmente desde perspectivas de carácter identitario cuyo objetivo es poner entre paréntesis el objetivismo académico. En Latinoamérica, al menos dentro de la tradición Liberacionista, la crítica ha surgido a raíz de las interpretaciones contextuales de tipo marxista. En el primer caso, consideremos, por ejemplo, la crítica de Wongi Pak sobre cómo el historicismo bebe de fuentes blancas.

En su defensa teorética y metodológica del criticismo multi-racial, Pak –en sí una contribución anómala en la revista insignia del gremio– expone la blancura como la directora, batuta en mano, del

coro disciplinario. Esta Blancura provee una inclinación invisible, pero dominante, que colorea las diversas estrategias de investigación de tipo historicista. La blancura, una forma de realizar la tarea crítica[2], aparece vinculada histórica y metodológicamente con el historicismo. Park concluye que el mono-racialismo de los estudios bíblicos es el epifenómeno de una compleja trayectoria histórica[3]. Dicha trayectoria está profundamente enraizada en el continente europeo, principalmente Alemania, apuesta por un criticismo histórico (método) y se compromete con una agenda de investigación dictaminada por tales fuentes.

Este análisis no es simplemente el resultado un análisis teórico abstracto de las tendencias culturales de nuestro gremio. Aunque muchos intérpretes profesionales lo nieguen, las estadísticas son claras[4]. Si la producción de conocimiento, tal como la sociología del conocimiento y la filosofía de la ciencia han ampliamente demostrado, está vinculada a datos demográficos, no hay duda de que la crítica bíblica reproduce los intereses de los blancos, anglosajones y alemanes, hombres cisgéneros, heterosexuales e investigadores de la clase media.

2 La blancura, al menos en esta versión, es una episteme: un *ethos* dominante de hacer investigación bíblica, invisible como el aire que respiramos, y por esta razón, informando cada dimensión de los estudios académicos como estudios. La blancura, para decirlo con Foucault como poder disciplinario y capilar: no como lo que viene de arriba sino como lo que moldea quiénes somos, qué hacemos y cómo imaginamos. Ver Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1979), 170. Es desde esta perspectiva que los académicos de color no son inmunes a la blancura, al igual que es probable que los académicos queer perpetúen el heterosexismo, etc. Como señala Park en "Multiracial Biblical Studies", 447, lo que está en juego aquí son las suposiciones no examinadas de la gente blanca sobre la historia, el conocimiento y la hermenéutica.

3 Park, "Multiracial Biblical Studies", 440.

4 Park, "Multiracial Biblical Studies", 440.

En vez de enfocarse en reclamos basados en identidades específicas, la exégesis en Latinoamérica gravita alrededor de las condiciones económicas, un análisis que informa los métodos hermenéuticos que intentan abordar la brecha historiográfica[5]. A pesar de que "la opción por los pobres" fundamenta las hermenéuticas emancipatorias, tal exégesis ha sido particularmente lenta a la hora de fundamentar cómo tal compromiso político encuentra su base en teorías historiográficas y filosóficas. Las hermenéuticas bíblicas, por una parte, beben de agendas teológicas determinadas por intereses confesionales y, por otra parte, carecen de un análisis robusto que considere los aportes metodológicos de las filosofías decoloniales. Es en este frente –en la importancia del carácter histórico de nuestra tarea como críticos– que mi contribución contextualiza una "manera de conocer" específica dentro de un marco de conocimiento filosófico más amplio. En la próxima sección, discuto cómo el historicismo, compañero inseparable del cientificismo y el objetivismo, se entiende mejor como parte de los "conocimientos coloniales".

El historicismo, a pesar de las maneras significativas en el que es practicado de forma diferente en el Norte y en el Sur Global, se fundamenta en conexiones casi inseparables entre la exégesis, el objetivismo y el cientificismo. Como una solución posible, desde una perspectiva global, en este artículo exploro qué modelos de conocimiento alternativos a la Ilustración, los críticos decoloniales tienen a su disposición. Inspirado por la obra de Boaventura de Sousa-Santos, cuya iniciativa presento en la próxima sección, argumento que al confiar en el preteritismo-historicismo, las hermenéuticas bíblicas ofrecen una solución no abisal a un problema abisal.

5 Miguel Ángel Ferrando, "La interpretación de la Biblia en la Teología de la liberación, 1971-1984", *Teología y vida* 50 (2009): 75-92; René Krüger, "Teología bíblica contextual en América Latina", *Acta Poética* 31 (2010): 185-207.

Tal enfoque meta-teorético, en el sentido que escudriña las condiciones de la producción de conocimiento, sitúa la filosofía decolonial como punto de partida analítico que critica al Norte Global por su abandono de perspectivas teológicas. Al mismo tiempo, este acercamiento permite enmarcar las contribuciones del Sur Global en un marco normativo presentista. Acerca de este último punto, espero que las *Epistemologías del Sur* inciten nuevos desarrollos en hermenéuticas de liberación que traspasen las barreras geográficas o, como sugiere de Sousa-Santos, las líneas abisales.

Consecuentemente, en la próxima sección, inspirada por una serie de pensadores decoloniales del Sur Global, sitúo el historicismo, secularismo y objetivismo como prácticas de epistemicidio. "Los conocimientos subyugados", "epistemologías descolonizadas" o "incógnitas desconocidas" se refieren a la sabiduría que la modernidad-colonialidad, aún en sus interacciones posmodernas, borraron, menospreciaron y castigaron como una sapiencia inapropiada. La colonialidad persiguió, sofocó y últimamente asesinó estas tradiciones.

2. Epistemologías del Sur, epistemicidio y el pluriverso

La invención de la raza en la ciencia moderna con el consecuente dominio de la blancura como atribución étnica superior-predeterminada proviene del colonialismo. La convergencia de la blancura y el historicismo no es un mero accidente histórico, es producto del proyecto colonial que, como han demostrado los pensadores poscoloniales y decoloniales, no terminó con la conquista de la tierra. El colonialismo impuso una cosmovisión, una reorganización del mundo con conocimientos, antropologías y

taxonomías europeas de carácter normativo. Tal imposición destruyó las formas indígenas de conocimiento. El resultado ha sido un epistemicidio de proporciones globales. Como veremos, el conocimiento religioso-teológico jugó un papel fundamental tanto en el colonialismo como en la colonialidad. Las raíces del historicismo contemporáneo son más profundas que sus orígenes alemanes: es el epifenómeno del cambio epistemológico que acompaña a la modernidad-colonialidad. Por lo tanto, una crítica y una propuesta constructiva debe involucrarse en un pensamiento decolonial.

Las epistemologías decoloniales acusan a la modernidad de sostener lazos con el imperialismo. Distintos teóricos y activistas del subcontinente latinoamericano ofrecen diferentes narrativas, pero todas coinciden en rastrear la posmodernidad contemporánea hasta sus raíces coloniales. De esta forma, la teoría crítica expone los desequilibrios de poder en la división Norte-Sur y la consecuente división entre conocimientos subyugantes y subyugados. Enrique Dussel[6], Walter Mignolo[7] y Aníbal Quijano[8] retratan la Ilustración desde el "otro lado" y exponen cómo el historicismo, el objetivismo y el cientificismo resultan cómplices del colonialismo[9]. Aunque estos proyectos teóricos han influido

6 Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of "The Other" and the Myth of Modernity* (New York: Continuum, 1995).

7 Walter Mignolo, *The Politics of Decolonial Investigations* (Durham: Duke University Press, 2021).

8 Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", *Dispositio* 24, n.º 51 (1999): 137-148.

9 Véase también Arturo Escobar, *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Trad. por David Frye (Durham: Duke University Press, 2020); Santiago Castro-Gomez y Ramón Grosfoguel, eds., *El Giro Decolonial: Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global* (Bogotá: Siglo del Hombre, 2007); Jean Comaroff y John L. Comaroff, *Theory from the South, Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa* (London-New York: Routledge, 2016); Julie Cupples y Ramón Grosfoguel, *Unsettling Eurocentrism in the Westernized University* (London-New York: Routledge, 2019); Paula D. Royster, *Decolonizing Arts-Based Methodologies: Researching the African Diaspora* (Leiden: Brill, 2020); Losacco J.

profundamente en las humanidades, su alcance apenas se ha dejado notar en los estudios bíblicos. Incluso cuando se ofrecen genealogías de los estudios bíblicos, el punto de partida son las epistemologías occidentales. Éste es un desarrollo teórico que, en sí mismo, vale la pena explorar. Con tal objetivo en mente, sugiero que la propuesta de Boaventura de Sousa-Santos titulada *Epistemologías del Sur* ofrece un nuevo paradigma epistémico que invita a los estudios bíblicos a despojarse de su objetivismo inherente brindando la posibilidad de establecer un futuro diferente para la disciplina.

Las Epistemologías del Sur, tanto el proyecto filosófico general como el título de una de las obras en las que se presenta dicho proyecto, se basa en una serie de conceptos clave ("línea abisal", "sociología de las ausencias-emergencias", "ecología de conocimientos", "traducción intercultural" y "artesanía de las prácticas") cuya presentación y examen detallados exceden los objetivos de este artículo. Aquí me centro en mostrar cómo las *Epistemologías del Sur* contribuye a un diagnóstico más claro de la crisis epistemológica de los estudios bíblicos. En tal diagnóstico la blancura constituye una parte importante pero no esencial del epistemicidio perpetrado en la línea abisal. Pasemos ahora a exponer tal concepto.

En *El fin del Imperio Cognitivo*[10], de Sousa-Santos explica cómo el proyecto de epistemologías del Sur constituye también un ejercicio ontológico porque crea conocimientos inexistentes sobre realidades borradas. La

Romero, *Pensar Distinto, Pensar De(s)colonial* (Caracas: Editorial El Perro y la Rana, 2021); Nelson Maldonado-Torres, "Descolonizacion y el giro descolonial", *Tabula Rasa* 9 (2008): 61-72; Walter Mignolo, *The Politics of Decolonial Investigations. On Decoloniality* (Durham: Duke University Press, 2021); Walter Mignolo y Catherine E. Walsh, *Decoloniality: Concepts, Analytics, and Praxis* (Durham: Duke University Press, 2018).

10 Boaventura de Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire* (Durham: Duke University Press, 2018): 19-36.

distinción entre realidades abisales y no abisales fundamenta el proyecto epistemológico y ofrece una idea heurísticamente enriquecedora para analizar las distinciones entre epistemologías, éticas y políticas coloniales y decoloniales. El proyecto es político desde su origen: mientras que la ontología nos permite excavar realidades borradas y la epistemología nos anima a desarrollar otras formas de conocimiento, la dimensión política, después del diagnóstico adecuado, busca asegurarse de que los problemas abisales sean manejados por soluciones abisales. Además, mientras las epistemologías del Norte se ocupan de lo que podemos conocer y cómo lo conocemos, la pregunta desde el otro lado del abismo es "qué vale la pena conocer"[11]. De Sousa-Santos culpa a las ciencias sociales modernas de haber definido la humanidad como una realidad antropológica a este lado del abismo, cuando, en realidad, existe una brecha abismal entre ambos lados de la realidad colonial (metrópolis-colonia). Los inventos de la modernidad como "el estado liberal", "el estado de la ley", "los derechos humanos" y el "gobierno democrático" son formas de engaño que borran líneas epistemológicas mientras ocultan el abismo que separa ambas realidades:

> la línea abisal es la idea central que subyace a las epistemologías del Sur. Marca la división radical entre formas de sociabilidad metropolitana y formas de sociabilidad colonial que han caracterizado al mundo moderno occidental desde el siglo XV. Esta división crea dos mundos de dominación, el metropolitano y el colonial, dos mundos que, aun siendo gemelos, se presentan como inconmensurables. El mundo metropolitano es el mundo de la equivalencia y la reciprocidad entre "nosotros", los que somos, como nosotros, plenamente humanos[12].

---

11 N'Dri Thérèse Assié-Lumumba, "The Ubuntu Paradigm and Comparative and International Education: Epistemological Challenges and Opportunities in Our Field", *Comparative education review* 61, n.º 1 (2017): 1-21.

12 De Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire,* 19-20.

La brecha discreta entre los modos de socialización en la metrópolis y la colonia no se corresponde exactamente con áreas geográficamente distintas, sino que corresponde a diferentes mundos culturales en polos opuestos de la Modernidad: ambas esferas interactúan, pero representan ontologías opuestas. El mundo de la metrópolis se nutre de la epistemología del Norte: cientificismo y objetivismo, una comprensión del conocimiento como políticamente neutral, una división firme entre el sujeto y el objeto de estudio, y una separación entre la teoría y la praxis (sobre cómo estos elementos se presentan en estudios bíblicos volveremos en la última sección). La línea abisal es definitoria: de este lado, el mundo de la metrópolis; del otro lado, el mundo colonizado. Esta distinción ontológica fundamenta una división epistemológica: el conocimiento sobre las realidades del otro lado es inexistente, leyendo la realidad del otro lado como irrealidad. Por lo tanto, las ciencias ofrecen soluciones aparentemente globales que, en realidad, replican la brecha abisal[13]. De Sousa-Santos culpa al pensamiento crítico europeo precisamente por estar "construido sobre un espejismo", por pensar que "todas las exclusiones no son abisales"[14].

¿Cuántos académicos del Sur Global son citados regularmente como parte del criticismo bíblico? ¿Qué porcentaje de la hermenéutica supuestamente liberadora se basa en fuentes que provienen del Norte Global? Incluso cuando los académicos del Sur Global publican en las que se considera las principales revistas en nuestro gremio, supuestamente conocidas por su atractivo internacional, las fuentes y recursos teóricos que dan base a tales argumentos han sido producidos en el Norte Global. El conocimiento producido al otro

13 Boaventura de Sousa-Santos, *Epistemologies of the South* (London-New York: Routledge, 2014): 118-135.

14 De Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire,* 25.

lado del abismo no califica como conocimiento: así se explica que los estudios académicos internacionales bíblicos no saben nada sobre los estudios bíblicos africanos o latinoamericanos.

La brecha y la negación de la realidad (lo que se encuentra al otro lado de la línea abisal) constituye el estudio académico occidental, a pesar de su apariencia global e internacional. Como dice de Sousa-Santos: "la sociología de las ausencias es la cartografía de la línea abisal. Identifica las formas y los medios a través de los cuales la línea abisal produce inexistencia, invisibilidad radical e irrelevancia"[15]. Epistemologías del Sur, muy en sintonía con la intensificación de las crisis globales, propone con fuerza que la producción, el valor, la diseminación y el consumo de conocimiento en este lado de la línea abisal pasa por alto las condiciones agravantes del mundo mayoritario. Más importante aún, el conocimiento occidental ha equiparado la dimensión científica de resolución de problemas con la tecnocracia, generando una especie de *ethos* paradigmático que opera singularmente sobre binarismos excluyentes como sujeto-objeto, razón-emoción, individuo-comunidad, etc. En resumidas cuentas, la contribución central de de Sousa-Santos es tan directa como general. Por un lado, las epistemologías como conocimientos válidos superan prodigiosamente el paradigma científico occidental; y, por otro lado, dicho paradigma ha resultado en un "epistemicidio": la destrucción de conocimientos rivales considerados como no científicos[16].

Las Epistemologías del Sur promulgan una crítica contundente de la producción de conocimiento tal como se practica en la academia Occidental. Con su impulso epistemicídico y su *ethos* extractivista, los

15 De Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire,* 25.

16 De Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire,* 296.

estudios académicos de este lado del abismo entiende la investigación como un "aprender de" en lugar de "aprender con". Las metodologías extractivistas varían en sus modos y figuraciones, pero comparten la suposición que el científico-interprete se sitúa en una posición de superioridad respecto a su "objeto" de estudio. Dicho de otra manera, "las metodologías no extractivistas tienen como objetivo 'conocer con' más que 'conocer sobre', creando relaciones entre sujetos de conocimiento más que entre sujetos y objetos"[17].

Por supuesto, esta visión expansiva de los procesos epistemológicos no descalifica el conocimiento científico, sino que contextualiza adecuadamente un tipo específico de experiencia dentro de una comprensión orgánica, ecológica y sana de la producción de conocimiento. El epistemicidio entonces se refiere no solo a la descalificación de los conocimientos orgánicos pos-abisales, sino también a la desestimación de los tipos de conocimientos aptos para abordar los problemas que ha creado tal epistemicidio. Vivimos en un mundo, argumenta de Sousa-Santos, creado por la ciencia moderna donde el mito del progreso, y su suposición de que las crisis globales tienen una solución técnica, es en parte responsable de los problemas mismos. Al otro lado del abismo, sin embargo, la tarea es explorar "un vasto paisaje de conocimientos pos-abisales, metodologías pos-abisales, pedagogías pos-abisales cuyo objetivo principal es generar una demanda radical de democratización del conocimiento, una demanda de democracia cognitiva"[18].

17 De Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire,* 297.

18 De Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire,* 295.

3. Hermenéuticas bíblicas y las epistemologías del Sur

Las *Epistemologías del Sur* teorizan la epistemología como un campo filosófico atravesado por compromisos ético-políticos. El conocimiento occidental concibe la investigación como una empresa de valores neutros, una tarea que resulta simultáneamente prescindible e imposible. De Sousa-Santos argumenta que "las epistemologías del Sur conciben la indiferencia hacia las luchas de los oprimidos como uno de los tipos de ignorancia más arraigados y producidos por las epistemologías del Norte en nuestro tiempo"[19]. Por un lado, la aspiración ideológicamente imparcial del conocimiento occidental cubre sus propias raíces colonialistas y, por otro, construye los análisis epistemológicos y ontológicos de la división abismal como "no-saber-ignorancia". Aunque no se minimiza la raza y la etnicidad como indicadores de subyugación, como componentes del epistemicidio, de Sousa-Santos subsume los procesos de racialización dentro de la dinámica historizada global del colonialismo, el patriarcado y el capitalismo. *Epistemologías del Sur* comparte esta contextualización y teorización de las clasificaciones raciales-étnicas con la mayoría de los teóricos decoloniales del Sur Global.

En el Norte Global existe una conexión multidimensional entre el historicismo y la blancura[20]. Tal asociación entre la adscripción étnica y la preferencia metodológica pertenece a un conjunto más amplio de ecuaciones con la blancura por un lado y las opciones epistemológicas por el otro: historicismo, objetivismo, cientificismo y secularismo,

19 De Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire,* 91.

20 Park, "Multiracial Biblical Studies", 445-450.

por nombrar algunos. En esta sección, señalo cómo estas cuatro dimensiones predominantes de este lado del abismo desheredan el pensamiento teológico-religioso, un componente recurrente en el Sur Global, de legitimidad dentro de nuestro campo. Los estudios bíblicos, en su variante euro-norteamericana, consideran los compromisos teológicos como enemigos de la ciencia bíblica. Por supuesto, tal negación implícita no debería llevarnos a inferir que ciertos estudios están desprovistos de suposiciones teológicas. Por el contrario, ya debería quedar claro que el principal estudio bíblico en el Norte Global está impregnado de nociones individualistas de agencia, voluntad o pecado. Como Moore y Sherwood han demostrado convincentemente, el compromiso del estudio bíblico euroamericano con el objetivismo, por un lado, ha descartado los acentos religiosos/teológicos como enemigos de la exégesis valida y, por el otro, ha permitido que los no-examinados fundamentos teológicos occidentales penetren a través de las grietas de la mayoría de los argumentos exegéticos bíblicos[21].

La crítica secular de este lado del abismo considera los compromisos teológicos del otro lado como parroquiales, contextualistas y subjetivos. La teología, así continúa el argumento, contamina la historia. La relación entre las epistemologías del Norte, el secularismo, la blancura y el colonialismo exige una exploración más atenta. Para Quijano, los procesos de racialización en las colonias están determinados por la necesidad de determinar divisiones laborales orientadas a la extracción de recursos[22]. La modernidad-colonialidad opera entonces sobre una serie de dicotomías cambiantes que mantienen la línea abismal en su lugar. La religión-secularidad desempeñan un papel determinante, entre otras cosas, porque

21 Stephen Moore y Yvonne Sherwood, *The Invention of the Biblical Scholar. A critical Manifesto* (Minneapolis: Fortress Press, 2011): 123-132.

22 Aníbal Quijano, "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America", *Neplanta: Views from the South* 1, n.º 3 (2000): 533-580.

el ámbito religioso se concibe como opuesto a la razón, la ilustración, la civilización, el liberalismo, etc. En este frente, Maldonado-Torres ofrece un análisis muy sugerente acerca de las trayectorias formativas de la religión en su interacción con las fuerzas del colonialismo y las formaciones de la raza[23]- Para Maldonado la colonialidad-modernidad permitió que las religiones indígenas ingresaran en la categoría de "religión" en el preciso momento en que la diferencia sub-ontológica religión/no religión dejaba de ser un gran eje de diferenciación:

> En esta transición también cobró importancia la idea de exorcizar la religión de la vida pública. En este contexto, el colonizador puede permitirse que el colonizado reclame la entrada en el ámbito de lo religioso. Pero esto se hace bajo al menos dos presuposiciones: (a) que la religiosidad europea todavía se toma como el estándar para definir las religiones aceptables, lo que significa que el acto anticolonial de reivindicar la religión en un contexto en el que se niega tal acto también puede implicar la suposición e incorporación de elementos eurocéntricos, y (b) que tener religión ya no proporciona la concesión última o definitiva de la humanidad plena[24].

Justo cuando los sistemas de creencias indígenas fueron admitidos en la "religión", la religión fue superada por la autonomía, la razón y la ciencia. El pensamiento decolonial muestra cómo el secularismo no reemplazó a la teología, sino que la adhirió subrepticiamente a nuevas formas de legitimación[25]. An Yountae sugiere que "el régimen

23 Nelson Maldonado-Torres, "Race, Religion, and Ethics in the Modern/Colonial World", *Journal of Biblical Literature* 42, n.º 4 (2014): 691-711.

24 Maldonado-Torres, "Race, Religion, and Ethics in the Modern/Colonial World", 708.

25 Galen Watts y Sharday Morusinjohn, "Can Critical Religion Play by Its Own Rules? Why There Must be More Ways to Be 'Critical' in the Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion* 90, n.° 2 (2022): 317-334.

continuo de colonialidad desde el siglo XV hasta hoy se caracteriza en cierto modo por el reemplazo de una teología por otra. La teología del secularismo recientemente impuesta coloca la noción de lo humano en su centro, una concepción particular de lo humano”. [26] Al igual que los desarrollos recientes en la hermenéutica bíblica, donde un método supera al anterior incluso cuando deja intactas las premisas epistemológicas fundamentales, el conocimiento de este lado de la colonialidad evoluciona a medida que hace inexistente la línea abisal.

Si es cierto que el historicismo ha descartado el pensamiento teológico como “sesgado”, “anacrónico” o “anticientífico”, lo mismo se puede decir de otros paradigmas como el análisis literario en la línea de la teoría crítica, un modus operandi en el que se inserta mi propia producción académica. El recurso de los estudios bíblicos a la teoría posmoderna ha tenido un efecto similar en los desarrollos de la disciplina: Foucault, Derrida, Butler, Said o Spivak, por citar algunos de los inspiradores de la teoría crítica, ratifican el abandono de cualquier crítica teológica en los estudios bíblicos[27]. Sin embargo, como insisten los pensadores decoloniales del Sur, el ámbito religioso-teológico constituye un componente esencial de gran parte de la producción bíblica-teológica. Por ejemplo, Mariátegui, el filósofo peruano que eventualmente inspiraría a Gustavo Gutiérrez y serviría como forraje intelectual para muchos movimientos revolucionarios (EZLN en Chiapas, MST en Brasil o el movimiento Sandinista en Nicaragua), fue un crítico tanto de los aspectos secularizadores del marxismo como de las dimensiones coloniales del capitalismo. A pesar de la brutal realidad de la colonización y la imposición

26 Yountae An, “Decolonial theory of Religion”, *Journal of American Academy of Religion* 88, n.º 4 (2020), 956.

27 Maldonado-Torres, “Race, Religion, and Ethics in the Modern/Colonial World”.

de la religión oficial "el indio no ha renegado sus viejos mitos. Su sentimiento místico ha variado. Su animismo subsiste [...] No ha renunciado a su propia concepción de la vida que no interroga a la Razón sino a la Naturaleza. Los tres jircas, los tres cerros de Huánuco, pesan en la conciencia del indio huanuqueño más que la ultratumba cristiana"[28]. An Yountae ve en este hilo decolonial una crítica religiosa de la teología, pero una crítica que ve a la religión como una fuerza esencial para el pensamiento y praxis decolonial.

Quijano ha demostrado que el Colonialismo es intrínseco a la Modernidad. Dado que la teología cristiana proporcionó la ideología para la conquista, es tarea de la iniciativa decolonial dar cuentas del surgimiento del secularismo en el proceso de colonialidad. En este sentido, Maldonado ofrece una contribución crítica con especial relevancia para la epistemología de los estudios bíblicos. Así señala: "los defensores del secularismo han dedicado más tiempo a atacar apasionadamente a la religión que a criticar las formas de sometimiento que son constitutivas del Estado moderno"[29]. Maldonado lee la toma de control del secularismo sobre el cristianismo-teología como un evento intra-imperial. En este cambio se pasa de ver al colonizado como un desalmado a ver el subyugado como incivilizado. Maldonado argumenta que el secularismo-colonialismo terminó rechazando la religión no tanto porque la religión fuera imperial "sino simplemente porque no era lo suficientemente imperial"[30]. Por supuesto, tal cambio no debe interpretarse como una defensa de que el secularismo dejó atrás la religión imperial; más bien, el secularismo reformula su división inherente entre lo sagrado y lo profano como civismo-falta

28 José Carlos Mariategui, *Siete Ensayos de Interpretacion de la Realidad peruana* (Barcelona: Linkgua, 1928), 290.

29 Maldonado-Torres, "Descolonizacion y el giro descolonial", 365-366.

30 Maldonado-Torres, "Descolonizacion y el giro descolonial", 367.

de civismo, conocimiento y opinión, razón y fanatismo, etc. En el proceso, el judaísmo se presenta como religión legalista y el islam como una práctica arraigada en la violencia: la expresión última y más completa de lo religioso, de la que puede surgir una civilización propiamente racional"[31]. Jürgen Habermas, del lado de la Modernidad, y su modelo de racionalidad comunicativa serían el epítome de tal proceso. Vattimo, del lado de la posmodernidad, representaría su reverso. Si bien es cierto que la muerte de la meta-narrativa le abre la puerta trasera a la religión, para Maldonado-Torres solo un tipo de religión que "puede reclamar legitimidad e impulsar el imperialismo de la primera modernidad"[32].

A la luz de tales observaciones, el historicismo deja sin abordar los complejos vínculos entre la (Pos)Modernidad y el Colonialismo. Un giro epistémico centrado en ampliar las fuentes primarias y secundarias, democratizar el acceso a la mesa gremial y particularizar el historicismo es, en efecto, una tarea urgente. Sin embargo, tal iniciativa permanece a nivel de epifenómeno a menos que interroguemos los elementos constitutivos de lo que constituye el conocimiento válido y riguroso. En las palabras de de Sousa-Santos, el historicismo ofrece una solución no abismal a un problema abismal. Dado que el historicismo ha relegado la religión/teología a una dimensión sub-epistemológica, los estudios bíblicos en el Norte Global se alimentan de y generan un tipo de secularismo que refuerza su blancura. Incluso en el caso del pensamiento poscolonial, la religión ha llegado a oponerse a la racionalidad. Maldonado critica a Said y Spivak por equiparar a la religión con lo oscuro. Una vez más, Maldonado ofrece una nota perspicaz: "Mi punto no es que el secularismo sea puramente una invención de Occidente, sino que la mayoría de las

31 Maldonado-Torres, "Descolonizacion y el giro descolonial", 369.

32 Maldonado-Torres, "Descolonizacion y el giro descolonial", 375.

veces el acento en lo secular ayuda a mantener la hegemonía epistémica de Occidente"[33]. Para traerlo de vuelta a los estudios bíblicos, el acento occidental en la crítica secular, incluso cuando infiltra subrepticiamente todo tipo de suposiciones teológicas en la exégesis, funciona como un dispositivo de control que asegura su propio rigor y degrada, ignora o descarta proyectos explícitamente teológicos.

4. Modelos bíblicos de conocer al Sur Global

El proyecto filosófico y epistemológico esbozado en *Epistemologías del Sur*, con su conceptualización decolonial del conocimiento religioso-teológico como un *ethos* de interpretación con compromisos políticos, no descalifica los paradigmas objetivistas/historicistas hegemónicos en el Norte Global. Más bien, contextualiza los compromisos epistemológicos occidentales dentro de un enfoque holístico del conocimiento. En este sentido, el estudio bíblico sería global no por su multiculturalismo virtual y/o multi-racialismo sino porque no filtraría el conocimiento a través de sus lentes occidentales. Tal proyecto, por muy utópico que sea, interrumpe la meta-narrativa temporal que sostiene una Modernidad y una Posmodernidad en Occidente que ha superado los compromisos confesionales, religiosos, o teológicos. La crítica secular en su versión Modernista –con su compromiso insobornable con el historicismo– o en su variedad Posmoderna –con su recurso vanguardista con la teoría crítica– han expurgado la crítica bíblica de los compromisos confesionales: las adscripciones dogmáticas pertenecen o bien a contextos eclesiales o a académicos dedicados a la ideología.

33 Maldonado-Torres, "Descolonizacion y el giro descolonial", 378.

Aunque soy el primero en dar la bienvenida a los beneficios de poner delinear la influencia de la iglesia de la producción de conocimiento, un enfoque decolonial sugiere que al negarle a la teología una tarjeta verde en el campo bíblico, hemos empobrecido el rango de opciones epistemológicas. Se tira el grano con la paja.

Una crítica decolonial de los compromisos epistemológicos trae de vuelta al redil las diversas formas en que los académicos del Sur Global han estado haciendo y continúan haciendo crítica bíblica. En este frente, la teología de la liberación latinoamericana ofrece un paradigma apropiado para explorar cómo las epistemologías del Sur han estado jugando en lo que el Norte Global consideraría su patio. "Patio" aquí tiene varias connotaciones. En términos de la sociología del conocimiento, se refiere a cómo los centros de producción (revistas y prensas académicas acreditadas) ignoran constantemente las contribuciones del Sur Global. En términos de las políticas de citas, señala cómo los académicos de Occidente pasan por alto de manera rutinaria los estudios en el Sur y en términos de preocupaciones heurísticas, señala cómo las agendas de investigación académica liman las aristas políticas de la hermenéutica emancipatoria.

Una recapitulación de los recorridos teóricos de la Teología de la Liberación latinoamericana queda fuera del alcance del presente capítulo. Mi objetivo aquí es más bien, en primer lugar, ubicar formas de conocimiento subyugadas en el Norte Global como fundamentales para la tarea del criticismo y, en segundo lugar, ilustrar cómo el ámbito teológico contribuye al *ethos* ético-político que impulsa la tarea hermenéutica. El aporte principal de este paradigma consiste en priorizar "la irrupción de los pobres" en el pensamiento teológico y el análisis exegético. Metodológicamente hablando, la Teología de la Liberación encarna una epistemología que toma como punto de partida

el análisis material de las condiciones de pobreza del mundo mayoritario. ¿Qué significa, pregunta tal agenda de investigación, interpretar la Biblia en un contexto global donde dos tercios de la población experimentan empobrecimiento? Tal impulso ético, constitutivo en los niveles heurístico, hermenéutico, metodológico y teleológico, subraya la ingenuidad política de las agendas de investigación de tipo historicista[34]. Para ser específico, el estudio bíblico occidental pasa por alto a autores como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jorge Pixley, José María Castillo, González Faus, Elsa Támez, Ivone Guebara, Juan José Tamayo o Marcela Althaus-Reid porque sus contribuciones no se ajustan a los criterios establecidos por el objetivismo, el cientificismo y el historicismo. Una vocación intelectual que tome en serio las Epistemologías del Sur no puede dejar de abordar problemas globales apremiantes como el desarme de los movimientos de base, el colapso de cualquier sistema alternativo al dominio neoliberal, el surgimiento del totalitarismo de extrema derecha, el implacable avance del capitalismo de vigilancia, la inevitable crisis ecológica, el ascenso de la supremacía blanca, etc. Estos temas no son meramente problemas políticos, sino que también plantean desafíos epistemológicos. Consecuentemente, un enfoque decolonial tiene como ímpetu principal el cuestionamiento de los mismos fundamentos que hemos dado por establecidos en la producción de conocimiento. Como dice Gustavo Gutiérrez:

---

34 La cuestión de los "pobres y crucificados" en el centro de la tarea teológica está en el centro de la reflexión metodológica. Por lo tanto, la bibliografía aquí es extensa, ver Jon Sobrino, *Witnesses to the Kingdom: The Martyrs of El Salvador and the Crucified Peoples* (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 2003); Jon Sobrino, *The True Church and the Poor* (Maryknoll: Orbis Books, 1984); Manfred K. Bahmann, *A Preference for the Poor: Latin American Liberation Theology from a Protestant Perspective* (Lanham: University Press of America, 2005); José María Vigil, *Sobre la opción por los pobres* (Managua: Nicarao, 1991); María López Vigil, Jon Sobrino y Rafael Pedro Díaz-Salazar, *La matanza de los pobres: Vida en medio de la muerte en El Salvador* (Madrid: Ediciones HOAC, 1993); Elsa Támez, *Bible of the Oppressed* (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1982).

> Las teologías negra, hispana y amerindia en Estados Unidos, las teologías surgidas en los complejos contextos de África, Asia y el Pacífico Sur, y el pensamiento especialmente fructífero de quienes han adoptado la perspectiva feminista, han hecho que por primera vez en muchos siglos la teología se esté haciendo fuera de los centros habituales europeos y norteamericanos. El resultado en el llamado Primer Mundo ha sido un nuevo tipo de diálogo entre el pensamiento tradicional y el nuevo pensamiento. Además, fuera de la esfera cristiana se están realizando esfuerzos para desarrollar teologías de la liberación desde perspectivas judías y musulmanas[35].

Permítanme considerar brevemente dos trabajos recientes en este sentido. El objetivo aquí no es profundizar en nuestro conocimiento del contexto original, sino más bien remarcar un "tono", un *ethos*, una "episteme" que se aparten del historicismo. En un esfuerzo colaborativo reciente, "La fuerza de los pequeños" es una obra que refleja las realidades teológicas que surgen del Sur:

> Contribuir a los procesos de transformación y liberación de nuestros pueblos, leyendo en clave creyente y critica el momento histórico que vivimos y redescubriendo los resortes místico-proféticos y metodológicos de la teología de la liberación, que pueden impulsar un cambio sistémico y una renovación eclesial desde una sinergia intergeneracional[36].

35 Gustavo Gutiérrez, "Expanding the View", en *Expanding the View: Gustavo Gutierrez and the Future of Liberation Theology*, ed. por Marc H. Ellis y Otto Maduro (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990), 5.

36 Pablo Bonavía, "Sinergia Intergeneracional y Teología de la Liberacion", en *La fuerza de los pequeños. Hacer Teologia de la Liberación desde las nuevas resistencias y esperanzas*, ed. por Francisco Júnior Aquino, Geraldina Céspedes y Alejandro Ortiz Cotte (Montevideo: Fundacion Amerindia, 2020), 11.

Los autores ubican su proyecto como una iniciativa política, ética, teológica e incluso eclesial desde su propio origen. Esta es una refundición contemporánea del proyecto teológico original de la liberación. Metodológicamente, como es de esperar, esta contribución parte de un análisis de la situación histórica, económica y cultural del continente latinoamericano. La realidad material del subcontinente –históricamente definida por el colonialismo, económicamente expoliada de sus recursos naturales por parte del Norte y culturalmente determinada por una población inserta en estructuras eclesiales– centra el esfuerzo hermenéutico.

De manera similar a cómo los estudios minoritarios en los Estados Unidos recurren a la teoría crítica para desbaratar los fundamentos tenaces del historicismo, el Sur Global –América Latina en este caso– considera distinciones a este lado de la línea abisma (exégesis y hermenéutica, teología y análisis crítico, investigaciones históricas y compromisos políticos) como intrascendentes. Por ejemplo, Isabel Iñiguez nombra tres fisuras (grietas) como punto de partida del análisis: 1) la fisura estructural de la Tierra (crisis ecológica) 2) la fisura estructural de la expropiación (apropiación con base geopolítica) y 3) la fisura del hueco de acumulación[37]. El punto de partida del análisis heurístico, hermenéutico y metodológico es la realidad del "más pequeño de entre todos" (Mt 10,42). En este frente, permítanme citar extensamente a Elsa Támez:

> La sola ciencia bíblica no es suficiente para dar razón de la inmensidad o de la ausencia que experimentamos. En nuestra hermenéutica hay

37 Isabel Iñiguez, "Construimos Teología de la Liberación desde las Nuevas Resistencias y Esperanzas", en *La fuerza de los pequeños. Hacer Teologia de la Liberación desde las nuevas resistencias y esperanzas*, ed. por Francisco Júnior Aquino, Geraldina Céspedes y Alejandro Ortiz Cotte (Montevideo: Fundacion Amerindia, 2020), 174-176.

> Pasión y Compasión; dos dimensiones humanas marginadas en la academia, pero que también son maneras de penetrar la verdad de las cosas. Son esas palabras "húmedas de misterio" que como arte de magia calientan los corazones –y la cabeza–, y dan animo en la lucha por la vida digna para todos y todas[38].
>
> En la hermenéutica bíblica latinoamericana y caribeña, la vida concreta y sensual, vivida en los diferentes contextos particulares, es el punto de partida para el análisis bíblico. Y aquí descubrimos también luces, lámparas que nos llevan a la Biblia e iluminan textos que a la vez se convierten en lámparas[39].

Támez personifica cómo una epistemología del Sur se manifiesta en el ámbito bíblico, tanto en su dimensión descriptiva como normativa[40]. Tal enfoque entrelaza lo concreto y lo abstracto, lo histórico y lo ético, lo teórico y lo práctico, lo crítico y lo teológico, el activismo y lo académico. Le pone un yugo a la labor exegética lo que yo llamaría "la carga inescapable de la realidad". Esta tarea de hacerse cargo del presente como una labor ética constitutiva de la labor intelectual representa el mayor logro del "presentismo". El historicismo probablemente objetaría que tales fusiones oscurecen el estudio de los contextos originales, ensayan compromisos teológicos del pasado y reducen la hermenéutica a la política y la ética. En este caso, el objetivismo, el secularismo y el cientificismo, una tríada de inversiones cargadas de valores que sustentan el historicismo, se convierten en totalitarismo y, en el relato de de Sousa-Santos, muestran inclinaciones epistemicidas porque invalidan cualquier

38 Elsa Támez, *Bajo un cielo sin estrellas: lecturas y meditaciones bíblicas* (Sabanilla: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2001): 22-23.

39 Támez, *Bajo un cielo sin estrellas*, 22-23.

40 Támez, *Bajo un cielo sin estrellas*, 26.

conocimiento fuera de lo que consideran "estudios académicos rigurosos". Estas prohibiciones disciplinarias no solo apuntalan y aprueban la colonialidad, el patriarcado y el clasismo. El preteritismo, con su orgullosa epistemología de "asuntos pasados", no sólo olvida los "asuntos presentes" sino que contribuye a su perpetuación.

5. Comentarios concluyentes

¿Cuál es, en realidad, el propósito último de cualquier intervención disciplinaria que busque redibujar las líneas epistemológicas en el gremio? A raíz de las Epistemologías del Sur, la estrategia presentista tiene importantes ventajas pero también serias limitaciones. Algunas observaciones, en forma de pensamientos finales, están en orden:

1) Un enfoque decolonial obliga a las epistemologías del Norte a particularizarse. No sólo el historicismo como método y sus ubicaciones geográficas específicas deben pasar por el proceso de provincialización, sino que se debe de reconocer al historicismo-objetivismo-cientificismo como causa y efecto de la compleja colonialidad-patriarcado-capitalismo.
2) Cuando el historicismo excluye las ecologías del conocimiento ajenas, pero vecinas en un mundo globalizado, aísla a Occidente de otras epistemologías verdaderamente globales, lo que da como resultado una zona de amortiguamiento en la que las fronteras disciplinarias se autorefuerzan. La historia solo habla del pasado no de los aspectos y temas situados en la intersección de la historia y la política, teoría y praxis, preteritismo y presentismo.

3) Uno no necesita prometer credos confesionales/doctrinales para comprometerse con el pensamiento teológico. La crítica bíblica, de este modo, transgrede el monopolio del historicismo y se adentra en otros terrenos disciplinarios como la teología política, la ética de la interpretación, la historia de la recepción, el análisis intercultural, la ética comparativa o las teorías críticas de la religión. La tarea consiste en destilar aquellas tendencias, caminos y movimientos interpretativos comprometidos con la emancipación, con explorar e incorporar conocimientos subyugados y discernir estrategias oportunas para la acción global. Como lo expresaron Warren Goldstein, Roland Boer, Rebekka King y Jonathan Boyarin:

> Para la mayoría en otros lugares, desde el Caribe hasta África y desde Asia hasta el Pacífico, esto se consideraba en gran medida elitista y quizás incluso un despilfarro. Aquí la Biblia tiene una fuerza cultural distinta, de una manera que significa que su interpretación tiene consecuencias sorprendentemente inmediatas. El discernimiento crítico en aras del florecimiento humano en estos lugares no está determinado por un enfoque escéptico o comprometido con la religión; más bien, desafía cualquier enfoque para ejercitar el discernimiento[41].

De este lado de la línea abisal, el estudio bíblico se encuentra entre dos caminos. Por un lado, tenemos el olvido historicista de los lectores contemporáneos; por otro, la obsesión del contextualismo con las reivindicaciones identitarias. Mientras que la ruta historicista insiste en mantener la hermenéutica alejada de las preocupaciones presentes

41 Warren Goldstein *et al.*, "How Can Mainstream Approaches Become More Critical?", *Critical Research on Religion* 3, n.º 1 (2015), 8.

(preteritismo), la contextualidad ha forjado una marca especial de hermenéutica (presentismo) basada en las características personales de los lectores. Sin duda, las Epistemologías del Sur contribuyen al segundo aspecto sin excluir el primero. Para los académicos del Norte, este tipo de presentismo advierte contra la tendencia de fundamentar la hermenéutica bíblica en argumentos exclusivamente identitarios. Al fin y al cabo, el estrecho vínculo entre identidad personal y estudio académico se centra en subjetividades y no en problemas globales[42].

42 En este frente, yo encuentro particularmente convincente el trabajo de Madhavi Menon sobre el conocimiento identitario "Indiferencia ante la diferencia" en *Indifference to Difference* (Minnesota: Minnesota University Press, 2015), 2-24.

Bibliografía

An, Yountae. "Decolonial theory of Religion". *Journal of American Academy of Religion* 88, n.º 4 (2020): 947-980.

Assié-Lumumba, N'dri Thérèse. "The Ubuntu Paradigm and Comparative and International Education: Epistemological Challenges and Opportunities in Our Field". *Comparative education review* 61, n.º 1 (2017): 1-21.

Bahmann, Manfred K. *A Preference for the Poor: Latin American Liberation Theology from a Protestant Perspective*. Lanham: University Press of America, 2005.

Bonavía, Pablo. "Sinergia Intergeneracional y Teología de la Liberacion". En *La fuerza de los pequeños. Hacer Teologia de la Liberación desde las nuevas resistencias y esperanzas*, editado por Francisco Júnior Aquino, Geraldina Céspedes y Alejandro Ortiz Cotte, 9-12. Montevideo: Fundacion Amerindia, 2020.

Castro-Gomez, Santiago y Ramón Grosfoguel, eds. *El Giro Decolonial: Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

Comaroff, Jean y John L. Comaroff, *Theory from the South, Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa*. London-New York: Routledge, 2016.

Cupples, Julie y Ramón Grosfoguel. *Unsettling Eurocentrism in the Westernized University*. London-New York: Routledge, 2019.

De Sousa-Santos, Boaventura. *Epistemologies of the South*. London-New York: Routledge, 2014.

De Sousa-Santos, Boaventura. *The End of the Cognitive Empire*. Durham: Duke University Press, 2018.

Dussel, Enrique. *The Invention of the Americas: Eclipse of "The Other" and the Myth of Modernity*. New York: Continuum, 1995.

Escobar, Arturlo. *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Traducido por David Frye. Durham: Duke University Press, 2020.

Fernando, Miguel Ángel. "La interpretación de la Biblia en la Teología de la liberación, 1971-1984". *Teología y vida* 50 (2009): 75-92.

Goldstein, Warren S., Roland Boer, Rebekka King y Jonathan Boyarin. "How can mainstream approaches become more critical?" *Critical Research on Religion* 3, n.° 1 (2015): 3-12.

Gutiérrez, Gustavo. "Expanding the View". En *Expanding the View: Gustavo Gutierrez and the Future of Liberation Theology*, editado por Marc H. Ellis y Otto Maduro, 3-36. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990.

Iñiguez, Isabel. "Construimos Teología de la Liberación desde las Nuevas Resistencias y Esperanzas". En *La fuerza de los pequeños. Hacer Teologia de la Liberación desde las nuevas resistencias y esperanzas*, editado por Francisco Júnior Aquino, Geraldina Céspedes y Alejandro Ortiz Cotte, 173-183. Montevideo: Fundación Amerindia, 2020.

Krüger, René. "Teología bíblica contextual en América Latina". *Acta Poética* 31 (2010): 185-207.

Maldonado-Torres, Nelson. "Descolonización y el giro descolonial". *Tabula Rasa* 9 (2008): 61-72.

Maldonado-Torres, Nelson. "Race, Religion, and Ethics in the Modern/ Colonial World". *Journal of Biblical Literature* 42, n.º 4 (2014): 691-711.

Mariategui, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretacion de la Realidad peruana*. Barcelona: Linkgua, 1928.

Menon, Madhavi. "Introduction". En *Indifference to Difference*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2015.

Mignolo, Walter y Catherine E. Walsh. *Decoloniality: Concepts, Analytics, and Praxis*. Durham: Duke University Press, 2018.

Mignolo, Walter. *The Politics of Decolonial Investigations*. Durham: Duke University Press, 2021.

Moore, Stephen y Yvonne Sherwood. *The Invention of the Biblical Scholar. A critical Manifesto.* Minneapolis: Fortress Press, 2011.

Park, Wongi. "Multiracial Biblical Studies". *Journal of Biblical Literature* 140, n.° 3 (2021): 435-459.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". *Dispositio* 24, n.° 51 (1999): 137-148.

Quijano, Aníbal. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Neplanta: Views from the South* 1, n.º 3 (2000): 533-580.

Romero, Losacco J. *Pensar Distinto, Pensar De(s)colonial.* Caracas: El Perro y la Rana, 2021.

Royster, Paula D. *Decolonizing Arts-Based Methodologies: Researching the African Diaspora*. Leiden: Brill, 2020.

Sobrino, Jon. *The True Church and the Poor*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1984.

Sobrino, Jon. *Witnesses to the Kingdom: The Martyrs of El Salvador and the Crucified Peoples*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 2003.

Támez, Elsa. *Bajo un cielo sin estrellas: lecturas y meditaciones bíblicas.* Sabanilla: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2001.

Támez, Elsa. *Bible of the Oppressed*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1982.

Vigil, José María. *Sobre la opción por los pobres*. Managua: Nicarao, 1991.

Vigil, María López, Jon Sobrino y Rafael Pedro Díaz-Salazar, *La matanza de los pobres: Vida en medio de la muerte en El Salvador*. Madrid: Ediciones HOAC, 1993.

Watts, Galen y Sharday Mosurinjohn. "Can Critical Religion Play by Its Own Rules? Why There Must Be More Ways to Be "Critical" in the Study of Religion". *Journal of the American Academy of Religion* 90, n.° 2 (2022): 317-334.

Artículo recibido: 15 de agosto del 2023.
Artículo aprobado: 23 de octubre del 2023.

La lectura sociológica de la Biblia y la Hermenéutica de la Liberación presentada con ocasión de la Cátedra J. Mackay 2023

Roberto Caicedo Narváez*

Resumen: La Teología de la liberación (TL) en América Latina y El Caribe (ALC) aportó no sólo a la construcción de un discurso transformador en el Teología, sino que exigió acercamientos diferentes al texto bíblico que respondieran a dicha trasformación y a la de la praxis cristiana. De la mano de la producción teológica surgieron diferentes esfuerzos de una lectura popular de la Biblia (LPB) enraizada en dinámicas propias de las comunidades eclesiales de base que fueron surgieron en ALC. A la par que los esfuerzos de lectura popular podemos constatar el surgimiento de esfuerzos de corte más académicos que reflejan un acercamiento al texto conectado con nuestras realidades y en discusión con los presupuestos exegéticos de tradición noratlántica. Entre las apuestas metodológicas surgidas está la "exégesis sociológica" (ES), la cual, aunque también tiene sus expresiones noratlánticas, generó un acercamiento particular y crucial en el contexto latinoamericano, en algunos casos traducido en lo que se llamó la "lectura de los cuatro lados".

* Es Licenciado en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica), Magíster en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia) y Doctor en CC.SS. por la Universidad Nacional (Costa Rica). Es docente, investigador y director de la Mastría en Teología de la Universidad Bautista de Cali, Colombia. Contacto: rocainar@hotmail.com

Palabras claves: Lectura popular de la Biblia, lectura desde los cuatro lados, exégesis sociológica, perspectiva liberadora en la hermenéutica.

Abstract: Liberation Theology (TL) in Latin America and Caribbean (ALC) contributed not only to the construction of a transformative discourse in Theology, but also demanded different approaches to the biblical text that responded to said transformation and to that of Christian praxis. Hand in hand with theological production, different efforts arose for a popular reading of the Bible (LBP), rooted in the dynamics of the base ecclesial communities that emerged in ALC. Along with the popular reading efforts, we can verify the emergence of more academic efforts that reflected an approach to the text connected to our realities and in discussion with the exegetical assumptions of the North Atlantic tradition. Among the methodological bets that have arisen is "sociological exegesis" (ES) which, although it also has its North Atlantic expressions, highlights a particular and crucial approach in the Latin American context, in some cases translated into what was called the "reading from the four sides".

Keywords: Popular reading of the Bible, reading from all four sides, sociological exegesis, liberating perspective in hermeneutics.

1. Los principios de la exégesis sociológica

Debemos comenzar, entonces, por preguntarnos: ¿cuáles serían los presupuestos que la ES propuso en el contexto de la exégesis noratlántica? Como en su momento planteara Álvarez Verdes:

> El método sociológico viene a llenar importantes lagunas dejadas al descubierto por los métodos históricos y teológicos (…). El método sociológico contempla el hecho religioso como expresión sintética del hombre integral, que es a la vez espíritu y cuerpo, individualidad original y miembro de un grupo. Por ello trata de descubrir la interacción operante entre la realidad social y el discurso teológico (…). Para ello reúne datos, pero sobre todo trata de sistematizarlos mediante el recurso a estructuras y modelos capaces de dar razón de la eclosión, persistencia y proceso de determinadas formas religiosas[1].

Discurso que se refleja en los textos a los cuales tenemos acceso y que busca relacionar con la realidad social que pudiera dar razón de este.

En este sentido, como lo plantea el autor citado, la ES recurre a "estructuras y modelos" que pueden venir de diferentes acercamientos a la realidad y diferentes miradas de la sociología, tanto funcionalistas como del conflicto. El desarrollo del método va de la mano del desarrollo de diversas perspectivas sociológicas y sus diferencias en la forma de interpretar la sociedad y de acercarse a

1 Lorenzo Álvarez Verdes, "El método sociológico en la investigación bíblica actual", *Studia Moralia* 27, n.° 1 (1989), 12.

sus constituyentes. Aquí surge ya una primera dificultad con la que se enfrenta esta perspectiva, pues los modelos desarrollados por la sociología son conformados y aplicados a sociedades actuales y extrapolados a sociedades anteriores con la debida distancia temporal y cultural que les separa. Entonces las categorías propuestas en el análisis sociológico de sociedades pueden no ser tan adecuadas o acertadas a la hora de analizar otras sociedades, lo cual requiere cierta "traducción" a categorías que puedan surgir del análisis de dichas sociedades, algo así como la discusión entre lo *emic* y lo *etic* en el acercamiento antropológico[2].

Álvarez Verdes clasifica los modelos sociológicos en modelos generales y modelos aplicativos:

- Entre los modelos generales menciona el funcional-estructural, conflictual y simbólico.
- Entre los modelos aplicativos menciona los modelos centrados en la producción del conocimiento, en los roles y funciones, en el papel de los movimientos milenaristas o sectas, en la relación de lo local con lo translocal, en la distribución del poder y modelos de inspiración marxista.

---

2 "El punto de partida principal fue la distinción conceptual entre las concepciones 'Emic' y 'Etic' de la cultura, propuestas por Kenneth Pike en 1954. Los dos términos derivan de los conceptos lingüísticos de fonética y fonémica. La fonética se refiere a las diferencias de sonido en una lengua que reconoce cualquier oyente (aunque no la conozca), pero que pueden tener significado semántico para sus hablantes, mientras que la fonémica trata de las diferencias de sonido que tiene significado semántico para el hablante de la lengua dada. En este sentido, Pike utilizó 'etic' para designar a las distinciones categóricas que hacen los etnólogos entre ley y religión, por ejemplo, y que pueden tener significado para los miembros de una sociedad concreta, mientras que 'emic' se refiere a las diferencias que tienen sentido y significado entre los miembros de esa sociedad". Glosario de Antropología Cultural, https://www.docsity.com/es/glosario-de-antropologia-social-y-cultural/2864878/

Otra clasificación, planteada por David Rhoads[3], identifica cuatro acercamientos emergentes de lo que llama el "social criticism":

- Descripción social. Se plantea desde la información que tenemos del mundo antiguo a partir de la literatura, arqueología, arte y otras fuentes.
- Historia social. Trata de comprender el alcance del cambio en la historia aplicando un conocimiento comprensivo de lo social a través del tiempo.
- Sociología del conocimiento. Parte de cómo diferentes visiones del mundo apoyan diferentes órdenes sociales.
- Uso de modelos de las Ciencias Sociales (Antropología cultural). Se formulan modelos para entender las dinámicas de la cultura y describir los fenómenos que ocurren dentro de ellas.

Aquí un breve esquema de estos modelos.

3 David Rhoads, "Social Criticism: crossing boundaries", en *Mark & method. New approaches in biblical studies,* ed. por J.C. Andeson (Minneapolis: Fortress Press, 1992): 135-161.

MODELOS GENERALES (DESCRIPCIÓN SOCIAL-HISTORIA SOCIAL)	**MODELOS APLICATIVOS (SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO-ANTROPOLOGÍA CULTURAL)**
ESTRUCTURAL-FUNCIONAL - Centrado en la idea del orden y la armonía social. - Estructuras de comportamiento social (principios, normas, valores). - La "intangibilidad" de las estructuras. - Se asimila a una "foto instantánea".	PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO - Se apoya en la "sociología del conocimiento". - Descubrir las estructuras y esquemas de pensamiento y de vida. - Una cierta circularidad del dinamismo interrelacionar. - Método ecléctico. - Ej. W. Meeks (lingüístico-cultural) - Relación texto-cultura.
CONFLICTUAL - Estructura tensional entre diversos intereses grupales. - Visión "dinámica" de la sociedad. - La sociedad tiende a favorecer el interés del sistema general.	ROLES Y FUNCIONES - El "rol" como determinante de autoidentificación del grupo. - En el rol convergen elementos con el status, relación persona-grupo y la actividad del grupo. - Ej. G. Theissen y rol del "profeta ambulante" o "itinerante".
SIMBÓLICO - Se enfoca en las "expresiones simbólicas" y "sistemas de símbolos". - Puede ser operativo a través de los dos modelos anteriores. - Visión flexible de la estructura e integrador.	MOVIMIENTOS MILENARISTAS - En la perspectiva de movimientos "sectarios" o radicales. - El papel del "líder profeta". - Ej. Gager uso de la categoría "disonancia cognitiva".

	LOCAL-TRANSLOCAL - Dinamismo entre la visión translocal o universalista y la tradición local. - Ej. Graydon Snyder y su estudio del cristianismo post-neotestamentario.
	DISTRIBUCIÓN DEL PODER - Sistema concreto de las relaciones de poder. - Incidencia de los factores históricos-sociales. - Autoridad como relación "asimétrica" de poder. - Ej. Holmberg y la distinción de la autoridad racional-legal, tradicional y carismática.
	DE INSPIRACIÓN MARXISTA - Acercamientos variados desde la tradición marxista. - Ej. Belo en donde converge el materialismo dialéctico, el psicoanálisis y estructuralismo. Apunta a la praxis histórica y su papel transformador de la sociedad. Pone de relieve elementos socioculturales.

Cuadro 1: Modelos en la exégesis sociológica. Adaptado de Álvarez Verdes.

Tomando el aporte de Gerard Theissen[4], Edilberto López[5] plantea tres grandes modelos que se han usado para el trabajo de la exégesis sociológica:

- Constructivo: se enfoca alrededor del “contexto sociológico” de los textos, partiendo de información que surge en el mismo texto que, aunque sea “históricamente dudosa” nos deja ver características sobre las comunidades que dan lugar al texto.
- Analítico: aquí se “infiere” a partir de diversas expresiones el sustrato de la realidad social detrás de los textos y sus implicaciones.
- Comparativo: los datos de los textos necesitan ser complementados y comparados a partir de otra literatura e investigaciones que ayuden a ampliar el conocimiento de los aspectos mencionados en el texto bíblico.

Podemos observar que hay una pluralidad de posibles “acercamientos” sociológicos al texto, que puede combinar diferentes perspectivas o modelos. Pero, como cualquier método exegético, es posible terminar en una forma “reduccionista” de acercarse al texto, excluyendo otras formas de exégesis y hermenéutica. Independiente de cuál es el camino o método, el uso de la sociología implica una opción epistemológica que no es neutral y ajena a los preconceptos con los cuales se asume la tarea hermenéutica, de esto nos previene algunos autores, tanto en el contexto latinoamericano como en Europa misma. En este sentido, Bengt Holmberg dice:

4 Theissen publica en alemán sobre el tema en la década de los 70. En español se publica una traducción en 1985, con el título *Estudios de sociología del Cristianismo Primitivo*.

5 Edilberto López, *Para que comprendiesen las Escrituras: Introducción a los métodos exegéticos* (San Juan: Seminario Evangélico de Puerto Rico, 2003).

> La sociología no es un instrumento intelectual neutro que pueda ser aplicado a cualquier tema sin afectarlo (…) se ha presentado muchas veces con la pretensión de ser absolutamente científica y estar libre de todo prejuicio (…). Los datos dependen de la perspectiva (epistemología, etc.) inherente a la teoría sociológica, que además habrá contribuido a conformarlos, y que podríamos describir como una especie de filosofía de la sociedad[6].

Concluye diciendo que,

> el fruto más importante de introducir la sociología en los estudios neotestamentarios es, por supuesto, no una conciencia más clara de las diferencias que median entre las dos disciplinas, ni la posibilidad de plantear cierto número de hipótesis o explicaciones históricas nuevas en torno a los textos, sino más bien el hecho de que la sociología ha cambiado nuestro modo (de) ver y entender la realidad del cristianismo primitivo[7] .

En este sentido todos estos diferentes acercamientos vienen a enriquecer la exégesis que se dio a llamar científica, o sociológica, y que podría verse como un desarrollo posterior del conocido método histórico-crítico o como parte de este. De allí que se presente como una crítica social-científica (social-scientific criticism), que, fundamentalmente, asume que todo conocimiento está socialmente condicionado. Así lo plantea John Elliott[8]:

6 Bengt Holmberg, *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento* (Madrid: El Almendro, 1995), 189, 197.

7 Holmberg, *Historia*, 200.

8 John H. Elliott "La crítica socio-científica: la configuración colectiva y cooperativa de un método", en *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, ed. por Carmén Bernabé (Navarra: Verbo Divino, 2008), 101.

> La crítica socio-científica de la Biblia es aquella fase de la tarea exegética que analiza las dimensiones sociales y culturales del texto y también las de su contexto ambiental mediante la utilización de las perspectivas, la teoría, los modelos y la investigación de las ciencias sociales[9].

Elliot enfatiza que se trata de una "subdisciplina exegética" más que de un nuevo "paradigma metodológico", y que, si bien para su tarea usa los "instrumentos" propios de las ciencias sociales; sin embargo, nos percatamos que dichos instrumentos no son para todos y todas los mismos, sino que dependen, en buena parte, de los "paradigmas" o modelos epistemológicos en los cuales los ubicamos y extraemos.

El mismo Elliott reconoce estas diferentes perspectivas y su influencia en el trabajo exegético al considerar cuatro grupos que se fueron conformando en torno a esta línea exegética. La mayor parte de estos referentes son noratlánticos, preferentemente de habla inglesa, aunque con una importante presencia de españoles (as) que ha venido caminando en el terreno siguiendo las huellas de Rafael Aguirre[10]. Sólo al final de su escrito, Elliot menciona que es necesario ampliar el círculo de especialistas a "colegas de Iberoamérica"[11]. La pregunta que nos queda en el tintero sería: ¿A qué se debe esta ausencia de biblistas latinoamericanos (as) en estos círculos de especialistas desde la exégesis sociológica?[12]

---

9 La cita la toma el autor de su texto "What is Social-scientific criticism?" publicado en 1993.

10 En 1985 Rafael Aguirre publica el artículo "El método sociológico en los estudios bíblicos" en *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985): 305-331.

11 Elliot, "La crítica", 114.

12 Es posible que no tengamos todo el panorama de los y las participantes en estos encuentros, sí han participado o sí han tenido algún contacto, pero no se mencionan en el recuento hecho por J.H. Elliott.

2. La exégesis sociológica en la TL

Lo anterior no significa que el aporte y el desarrollo de esta perspectiva exegética esté ausente de la preocupación y trabajo de algunos (as) exégetas latinoamericanos (as). Vemos, por el contrario, que este acercamiento va a repercutir de diferentes formas en el trabajo exegético y hermenéutico que acompaña la TL, y dentro de ella la lectura o hermenéutica popular de la Biblia. Esto, dentro del necesario diálogo entre lo que se reconoce tradicionalmente como exégesis y hermenéutica[13], el cual debemos plantear más como una convergencia que como una dicotomía. Entonces, la lectura popular también se plantea como una forma de exégesis del texto en la media en que se ha apropiado de un método, o medición metodológica[14], teniendo en cuenta el aporte de diversas disciplinas como la Sociología, la Antropología, entre otras, en la construcción de categorías a partir de las cuales se realiza la lectura e interpretación del texto.

Tomemos, como ejemplo, los esfuerzos de Carlos Mesters, y otros (as) colegas (as) en Brasil[15]; José S. Croatto y Néstor Míguez en Argentina;

13 Tradicionalmente se reconoce como exégesis al trabajo metodológico con el texto bíblico propiamente y a hermenéutica como su lectura e interpretación contextualizada. Al respecto dice Francisco Reyes : “Lo cierto es que hay un *cortocircuito entre exégesis y hermenéutica* en la lectura de la Biblia que hacemos en América Latina (…) se planteó, por tanto, la *necesidad de articular mucho más la exégesis a las hermenéuticas específicas y de recrear los métodos de exégesis utilizados, de acuerdo a los nuevos desafío y necesidades que brotan de las hermenéuticas específicas*” *Hagamos Vida la Palabra* (Bogotá: CEDEBI, 1997), 28.

14 Ralf Huning lo plantea en estos términos: “No existe una lectura bíblica sin mediación científica. Incluso una lectura espontánea, conscientemente *no científica,* está referida a un texto de la Biblia que se debe a un esfuerzo científico de crítica textual y de traducción”, *Aprendiendo de Carlos Mesters: Hacia una teoría de lectura bíblica* (Navarra: Verbo Divino, 2007). 24.

15 “Mesters ve tres factores impulsores detrás del nuevo interés por la Biblia, que hasta hoy determinan la dinámica interna de la lectura popular de la Biblia y que guardan una

Pablo Richard y Elsa Támez en Costa Rica; y Francisco Reyes y Aníbal Cañaveral en Colombia, por mencionar algunos (as). Al respecto de la exégesis sociológica el biblista José Severino Croatto dice:

> El otro aporte, también desarrollado a la sombra de la Teología de la Liberación como la hermenéutica, es el análisis *socio-político* de los textos bíblicos. Esa es la base del Comentario Bíblico Ecuménico, línea que ha recibido una atención particular en el contexto brasileño (la "exégesis de los cuatro lados"[16]) pero que se ha extendido como un aporte significativo para la lectura de la Biblia desde la vida misma[17].

Notemos este doble énfasis en lo sociológico y también en la lectura "política" del texto, que es desarrollado como uno de los cuatro lados propuestos en el método.

Al respecto dice Néstor Míguez[18]:

> Los métodos socioanalíticos (…), centran su aporte en los componentes externos que el texto incorpora, no en su historia redaccional, sino por la formación social de la que provienen. Por lo tanto, su mirada se extiende más allá del texto y su entorno inmediato para procurar recuperar las tensiones sociales, económicas y políticas de las cuales el texto forma parte… Poder ubicar el texto en ese juego

---

estrecha relación recíproca: el de conocer la Biblia, la constitución de comunidades y la acción común al servicio del pueblo". Huning, *Aprendiendo*, 149.

16 Ver la referencia al respecto en Anderson y Gorgulho 1984, 6-7, los lados considerados son: (1) el aspecto económico, (2) el aspecto social, (3) el aspecto político y (4) el aspecto ideológico y simbólico. Cf. Reyes, *Hagamos*, 155-157.

17 José S. Croatto "Las nuevas hermenéuticas de la lectura bíblica", en *Nuevas Hermenéuticas bíblicas*, ed. por Rafael Aragón (Managua: Lascasiana, 1998), 17-18.

18 Néstor Míguez, "Lucas 1-2: una mirada económica, política y social", *RIBLA* 53 (2006), 45.

> de poderes es también parte de la tarea interpretativa que se propone la hermenéutica bíblica[19].

Además, Míguez plantea que es necesario reconocer que algunas perspectivas sociológicas obedecen a elementos ideológicos dominantes,

> que buscan trabajar sobre los funcionamientos sociales modélicos, que ponen énfasis en los organizadores y cohesionantes sociales. Por otro lado, tenemos llamadas sociologías del conflicto, que muestran las tensiones y luchas abiertas y encubiertas que se dan entre distintos grupos, sectores y clases sociales. Pero hoy por hoy tampoco encontraremos estas escuelas "puras", ya que van surgiendo nuevos énfasis y aportes que matizan el panorama, que introducen otras alternativas analíticas, que recuperar elementos de las distintas aproximaciones en la búsqueda de perfeccionar las variantes metodológicas[20].

En principio, lo que podemos constatar en esta perspectiva de la exégesis y hermenéutica latinoamericana es un acercamiento mixto que integra los aportes de la exégesis sociológica, desde diversos modelos, a los aportes de otras perspectivas exegéticas. Por ejemplo, en su perspectiva metodológica J. Severino Croatto había integrado el aporte de la semiótica, el análisis estructural y análisis retórico a sus trabajos. Así lo plantea en su texto *Liberación y Libertad*[21]:

---

19 Míguez deja por fuera el aspecto ideológico-cultural por considerar que requiere unas "herramientas analíticas distintas". Míguez, *Lucas*, 44.

20 Míguez, *Lucas,* 45.

21 José S. Croatto, *Liberación y Libertad.* (Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973), 53.

El lenguaje de nuestro relato es de estructura simbólica y mítica (…). Es lo propio de la narración mítico-simbólica, que es fundamentalmente hermenéutica. Mejor porque es hermenéutica (descifra el acontecimiento) necesita un lenguaje distinto al de la historiografía profana. Ahora bien, el símbolo es "remisor" a lo trascendente y el mito es "remisor" a lo arquetípico y creacional", de allí que no se puede entender el relato, en este caso del Éxodo, desde una perspectiva historicista. En ese sentido plantea que "un nuevo impulso fue dado a la exégesis crítica con el aporte de la semiótica[22].

Pero, en todo caso, la originalidad del trabajo en AL, a decir del autor, es la integración del trabajo exegético con la realidad que envuelve al exégeta. Esta articulación con la realidad, realidad compleja y difícil, hace que el exégeta ponga en sintonía el texto con el contexto de las comunidades interesadas en una lectura contextual de la Biblia, que hable a su realidad concreta y que les ayude en una praxis transformadora para ella.

Hoy encontramos que hay una diversidad de acercamientos al texto que incorporan en la exégesis sociológica otras variables y categorías pertinentes al estudio del texto y su contexto. Por ejemplo: la interculturalidad[23], la decolonialidad[24], por mencionar algunas. Pero siempre intentando un diálogo del texto, dentro de su contexto, con nuestro contexto y realidad, buscando la pertinencia de la interpretación bíblica, por lo menos ese es su horizonte y promesa. No se puede, entonces, pensar la exégesis y hermenéutica latinoamericana

22 Croatto, "Las nuevas", 17.

23 María C. Ventura, "Un método que se descubre en la inversión y el re-aprendizaje. Una aproximación intercultural a Lucas 1-2", *RIBLA* 53 (2006): 52-60.

24 Silvia R. de Lima, "Colonialidad, descolonización y Lectura Popular de la Biblia", *PASOS* 151 (2011): 22-30.

al margen de su método teológico y pastoral. Ellos forman una tríada fundamental en el trabajo interpretativo de la Biblia. Así se concretan las tres etapas constitutivas del método: la mediación socioanalítica, la mediación hermenéutica y la mediación práxica, plateadas por Clodovis Boff[25].

Para Clodovis Boff[26] los rasgos de una hermenéutica teológica-libertadora serían:

- Privilegio del momento de la **aplicación** sobre el de la explicación.
- Busca descubrir y activar la **energía transformadora** de los textos bíblicos.
- Acentúa, como lectura teológica-política, en **el contexto social** del mensaje sin caer en reduccionismos.
- Quiere **hacerse junto con los pobres**, incorporando la lectura popular de la Biblia como "sujeto hermenéutico" privilegiado de la reflexión bíblica.

A manera de conclusión

En primer lugar, podemos decir que, a pesar de las diferentes perspectivas y dificultades, la llamada exégesis sociológica ha hecho y sigue haciendo un aporte significativo para la tarea exegética y hermenéutica en la línea de una mirada más consiente del papel que

25 Clodovis Boff, *Teoría del Método Teológico* (México: Dabar, 2001).

26 Clodovis Boff, "Epistemología y método de la Teología de la Liberación", en *Mysterium Liberationis*. Tomo I. ed. por Ignacio Ellacuría (San Salvador: UCA, 1992): 108-109.

juega el contexto social en la conformación de un texto. Por lo tanto, hoy no se pueden desestimar las hermenéuticas de los biblistas e investigadores (as) en el campo de la historia social, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

En ese sentido, en segundo lugar, no podemos desconocer que, en diferente medida, la exégesis latinoamericana ha bebido también de dicha influencia; pero a la vez la ha enriquecido con una mirada más amplia del uso de las herramientas y categorías sociológicas aplicables a la tarea exegética, las diferentes perspectivas hermenéuticas relacionadas con la reflexión teológica y pastoral en AL dan al uso de dicha perspectiva una vitalidad importante al conectarla con la realidad y la vida de las comunidades con las cuales se relaciona el o la exégeta.

Queda pendiente, de todos modos, realizar una semblanza de dichos trabajos que, en esa línea, han aportado a una lectura sociológica desde ALC y evaluar cómo se ha articulado dicho aporte con otras perspectivas y metodológicas exegéticas.

También, no está por demás, preguntarnos hasta qué punto se ha podido cumplir con el horizonte trasformador de la realidad en las comunidades de base, y si la tarea exegética y hermenéuticas realizadas por biblistas y teólogos (as) latinoamericanos (as) han impactado la vida de las comunidades eclesiales, qué tanto se ha hecho en diálogo con ellas y cómo se refleja su aporte en los trabajos realizados. Creo que es una tarea por revisar y constatar.

Bibliografía

Álvarez Verdes, Lorenzo. "El método sociológico en la investigación bíblica actual". *Studia Moralia* 27, n.º 1 (1989): 5-41.

Anderson, A. F. y G. Gorgulho. "A leitura sociologica da Biblia ". Estudos Biblicos 2 (1984): 6-10.

Boff, Clodovis. "Epistemología y método de la Teología de la Liberación". En *Mysterium Liberationis. Tomo I.*, editado por I. Ellacuria y J. Sobrino, 79-113. San Salvador: UCA, 1992.

Boff, Clodovis. *Teoría del método teológico.* México: Dabar, 2001.

Croatto, José S. "Las nuevas hermenéuticas de la lectura bíblica". En *Nuevas Hermenéuticas bíblicas*, editado por Rafael Aragón, 15-36. Managua: Lascasiana, 1998.

Croatto, José S. *Liberación y Libertad.* Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973.

Elliott, John H. "La crítica socio-científica: la configuración colectiva y cooperativa de un método". En *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, editado por Carmén Bernabé y Carlos Gil, 101-115. Navarra: Verbo Divino, 2008.

Holmnerg, Bengt. *Historia social del Cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento.* Madrid: El Almendro, 1995.

Huning, Ralf. *Aprendiendo de Carlos Mesters: Hacia una teoría de lectura bíblica.* Navarra: Verbo Divino, 2007.

López, Edilberto. *Para que comprendiesen las Escrituras: Introducción a los métodos exegéticos.* San Juan : Seminario Evangélico de Puerto Rico, 2003.

Míguez, Néstor. "Lucas 1-2: una mirada económica, plítica y social". *RIBLA* 53 (2006): 44-51.

Reyes, Francisco. *Hagamos vida la Palabra.* Bogotá: CEDEBI, 1997.

Reyes, Francisco. "Hermenéutica y Exégesis". *RIBLA* 28 (1997): 9-36.

Rhoads, David. "Social Criticism: crossing boundaries". En *Mark & method. New approaches in biblical studies*, editado por J. C. Anderson y Stephen D. Moore, 135-161. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

Artículo recibido: 28 de agosto del 2023.
Artículo aprobado: 1 de noviembre del 2023.

Reinterpretación de las narrativas de violencia sexual desde la hermenéutica bíblica en clave liberadora

Lectura de 2 Samuel 13,1-22 para la construcción de lenguajes transformadores[1]

Vivian Yaneidy Puentes Roncancio*

Resumen: El artículo tiene la finalidad de reinterpretar las narrativas de violencia sexual de un grupo de mujeres pertenecientes a la Asociación MUVICEM desde una hermenéutica liberadora de 2 *Samuel* 13,1-22. El acercamiento se basa en el método de lectura bíblica de la Teología de la Liberación (ver, juzgar, actuar) y parte de la mediación socio-analítica de la realidad de las mujeres que se destaca en sus narraciones sobre la violencia sexual en el contexto del conflicto armado

1 Este artículo es fruto del trabajo investigativo realizado para la monografía "Reinterpretación de las narrativas de violencia sexual, desde hermenéutica bíblica latinoamericana en perspectiva feminista. Lectura de 2S 13,1-22, para la construcción de lenguajes transformadores" por medio de la cual fue concedido el título de Maestría en Teología por la *Pontificia Universidad Javeriana* de Bogotá, Colombia.

* Es magíster en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Docente en la Fundación Universitaria Unimonserrate y el Centro Bíblico María de Magdala (Bogotá, Colombia). Contacto: vivianpuentes17@gmail.com

colombiano. Relee las experiencias de violencia sexual en diálogo con la situación de Tamar en la narrativa para identificar elementos transformadores de su realidad y espacios de incidencia política.

Palabras claves: Teología de la liberación, hermenéutica liberadora, mujeres, voces, silencio, violencia sexual.

Abstract: This article proposes a reinterpretation of the narratives of sexual violence of a group of women belonging to the MUVICEM Association from a liberating hermeneutic of 2 *Samuel* 13,1-22. This approach is based on the method of reading the Bible in Liberation Theology (see, judge, act) and takes as its starting point the socio-analytical mediation of women's reality by highlighting their narratives of sexual violence in the context of the Colombian armed conflict. Their experiences of sexual violence are reread in dialogue with the situation of Tamar in the text to identify transforming elements of their reality and spaces for political advocacy.

Keywords: Liberation theology, liberating hermeneutics, women, voices, silence and sexual violence.

Introducción

La violencia sexual, producto del conflicto armado en Colombia, ha sido objeto de un importante número de estudios que confluyen en la necesidad de visibilizar y hacer legítimo el dolor de las víctimas y la urgencia de un reconocimiento social que les repare de manera integral y diferencial. Al respecto, la Asociación MUVICEM[2] ha sumado esfuerzos para contrarrestar la estigmatización y la vergüenza inscrita en las mujeres abusadas debido al fuerte componente patriarcal. A continuación, se evidencia, en forma sucinta, algunos de los aportes realizados por este colectivo popular al hacer una relectura de su realidad a la luz de 2 *Samuel* 13,1-22.

Las condiciones simbólicas e imaginarias que acuñan las narraciones de violencia sexual de las mujeres colombianas interesan particularmente a esta investigación porque la Teología y la Sagrada Escritura interactúan directamente en este terreno y están llamadas a hacer un aporte significativo al respecto. De hecho, el primer momento del método ver-juzgar-actuar corresponde a la necesidad de saber en dónde estamos para encuadrar el marco de la realidad. El "ver" se queda en la realidad, investigándola, acogiéndola para comprenderla y orientarla hacia una transformación significativa[3].

2 MUVICEM – Mujeres Victimas Emprendedoras, es un movimiento dedicado desde el 2012 al acompañamiento psicosocial y a la promoción de jornadas de declaraciones, denuncias de violencia y documentación de casos ante la Unidad de Víctimas en el Departamento del Cesar. Con este grupo de mujeres se realizó un acompañamiento bíblico-espiritual que dio fruto a la reinterpretación del texto estudiado a la luz de las narraciones de vida de las mujeres entorno a las violencias sexuales acaecidas en sus cuerpos-corporeidades.

3 Luigi Pellegrino, "Las historias de vida en el método de planificación pastoral ver-juzgar-actuar", *Veritas*, 36 (2017): 116.

Sin esta mediación socio-analítica no se descubren las causas y no se analizan las consecuencias de las violencias sexuales en los cuerpos y las corporeidades femeninos.

Comprender la violencia sexual en el marco del conflicto armado colombiano a partir de las voces de las protagonistas, posibilita el segundo momento metodológico, el "juzgar" o la mediación hermenéutica. Esta propone tomar posición frente a los hechos analizados al explicitar el sentido que descubre la fe a través del discernimiento y el compromiso por la justicia[4]. El texto desde el que se realiza esta medición es 2 *Samuel* 13,1-22, un relato de la Biblia Hebrea que describe cómo Amnón, el hijo primogénito del rey David, recrea un plan malicioso para obtener el cuerpo de Tamar, su hermana. En el relato se percibe la ausencia de una voz profética, por lo que el crimen sexual narrado, en este texto y otros, junto con sus reinterpretaciones ético-teológicas, instan de ser estudiados y analizados para descubrir su energía transformadora.

El análisis de la realidad de las mujeres y sus narraciones pasa por la Palabra de Dios para llegar finalmente a la práctica concreta o la vuelta a la acción[5], que, dentro de nuestro marco metodológico, implica una mediación práctica "actuar". De allí que sea necesario preguntarse cómo reinterpretar las narrativas de un grupo de mujeres que ha vivido la violencia sexual a partir de la lectura de 2 *Samuel* 13,1-22 desde una hermenéutica en clave liberadora para construir lenguajes transformadores de su realidad.

4 Leonardo Boff y Clodovis Boff, *¿Cómo hacer teología de la liberación?* (Madrid: Paulinas, 1986), 43.

5 Boff, *¿Cómo hacer teología de la liberación?*, 50.

I. Mediación socio-analítica "ver": la narración femenina como estrategia política y comunicativa

En la historia colombiana, una de las perspectivas ignoradas en los relatos hegemónicos del conflicto armado ha sido precisamente la perspectiva de género. Las voces de las mujeres son invisibilizadas en la construcción del discurso nacional. Ellas son víctimas de una doble opresión: "la propia del complejo contexto nacional al que se enfrentan y aquella derivada de las desventajas que conlleva su género"[6]. Al respecto, Virginia Capote enfatiza: "Ser mujer, y más aún, ser mujer pobre o indígena, en Colombia, ha supuesto un detrimento en el desarrollo personal femenino"[7]. Las luchas de las mujeres por la visibilización de sus derechos y la construcción de sus historias de supervivencia han estado en constante desventaja frente a sus semejantes masculinos.

Equiparar los roles históricos asignados a las mujeres en Colombia no ha sido una tarea fácil. En apoyo a este proceso, este trabajo ha recogido algunas narrativas de violencia sexual contadas por las mismas mujeres que evidencian la participación de actores armados como el Ejército de Liberación Popular (EPL), El Movimiento 19 de Abril (M-19), las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), y el Ejército de Liberación Nacional (ELN). De manera particular destaca la presencia paramilitar del Bloque Norte en la zona minera del departamento del Cesar, en los municipios de Becerril, El Paso,

6 Virginia Capote Díaz, "Mujer y memoria. El discurso literario de la violencia en Colombia" (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013).

7 Capote, "Mujer y memoria", 258.

La Jagua de Ibirico y Agustín Codazzi[8]. Los siguientes testimonios evidencian algunos patrones de agresión física recurrentes en contra de los cuerpos de las mujeres que viven en estos contextos:

> A las mujeres las violaban, las obligaban a vivir con ellos, a trabajar a prestarles sus servicios […], a practicarse abortos […], a otras las embarazaban […] y cuando terminaban de hacer lo que querían con ellas, las llevaban para cierta parte y las mataban. […]. En el Cañaguate hay una casa que nadie la habita porque al parecer allí enterraban muchachas, ahí hay una fosa[9].

Este testimonio evidencia que los delitos sexuales, en su forma y objetivo, son patrones de violencia usados bajo el ejercicio de la fuerza y la amenaza, con distintas finalidades: la expropiación de tierras o bienes, el castigo para las mujeres que se oponen o para aquellas acusadas de estar vinculadas a las guerrillas, la obtención de información y el acceso a servicios sexuales bajo la modalidad de esclavitud sexual, entre otras.

Rita Segato define la violencia sexual como:

> La violación pública y la tortura de las mujeres hasta la muerte de las guerras contemporáneas […] Es la destrucción del enemigo en el cuerpo de la mujer, y el cuerpo femenino o feminizado es, […] el propio campo de batalla en el que se clavan las insignias de la victoria

8 Corporación Humanas, *Violencia sexual en el Cesar. Una aproximación a los patrones de victimización* (Bogotá: Corporación Humanas, 2019), 19.

9 Asociación para la Promoción Social Alternativa MINGA y Fundación PROGRESAR, *Memoria: Puerta a la esperanza. Violencia Sociopolítica en Tibú y El Tarra. Región del Catatumbo 1988-2005* (Bogotá: Asociación para la Promoción Social Alternativa MINGA), 152.

> [...] se inscribe en él la devastación física y moral del pueblo, tribu, comunidad, vecindario, localidad, familia, barriada o pandilla[10].

Así, las violencias sexuales pueden ser consideradas formas de dominación y sometimiento, en donde los paramilitares o actores armados disponen de los cuerpos y la vida de las mujeres para demostrar su poder[11]. Al constituirse como víctimas de violencias sexuales, las mujeres han sido expropiadas del control de su propio cuerpo, un cuerpo que representa un espacio específico con las particularidades propias del entorno en el que se ha desarrollado[12]. Rita Segato agrega que el control y la opresión queda inscrita en un nuevo territorio, los cuerpos de las mujeres que son testimonios de toda guerra[13]. Las mujeres son las depositarias y portadoras del territorio, ellas consolidan a las poblaciones, sus cuerpos son el paisaje y el referente simbólico del pueblo, la familia o la comunidad. Cualquier acción que esté dirigida hacia ellas va a estar dirigida directamente a su círculo más cercano.

El cuerpo, especialmente el cuerpo de las mujeres, por su afinidad con la dimensión territorial, es la estructura sobre la cual se adhieren los signos interpuestos por la guerra. En él los enemigos graban las señales de su antagonismo. El poder actúa directamente sobre el cuerpo y provoca una guerra para colgar y exhibir las señales de adhesión

10 Rita Segato, "Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres", *Revista sociedades y estado* 2 (2014): 361-362.

11 Corporación Humanas, *La violencia sexual. Una estrategia paramilitar en Colombia. Argumentos para imputarle responsabilidad penal a Salvatore Mancuso, Hernán Giraldo y Rodrigo Tovar* (Bogotá: Corporación Humanas, 2013), 121.

12 Centro Nacional de Memoria Histórica, *Guerra inscrita en el cuerpo* (Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2012), 36.

13 En este punto la autora acuña el término biopoder definido como la expresión de las desigualdades de género, que posibilitan la dominación masculina y la posición subordinada de la mujer replegada y silenciada. Segato, "Las nuevas formas de la guerra", 352.

y dominio del grupo armado agresor. Los siguientes testimonios evidencian el rol de los cuerpos femeninos bajo dinámicas de guerra:

Cuerpos estigmatizados[14]

> […] a mí me violan por decir en el 99, más o menos, y en el 2000 empezaron a matar, y hacer y a violar; o sea ahí fue donde empezó la guerra […] ahí mataban, violaban, desaparecían. […] Y pues lo que me pasó a mí fue porque a mí me perseguían los "paracos" porque a un hermano mío lo habían desaparecido y me dijeron: allá está tu hermano, para recogerlo, el subversivo ese. Y pues como es mi sangre me lo dieron, lo fui a recoger, y después de eso tan duro, le puse la queja a la Cruz Roja y esa gente se alborotó y casi que me comen viva (Testimonio).

Cuerpos incómodos[15]

> La hija de 16 años de otra dirigente de ANMUCIC, fue violada, torturada y muerta, cuando iba en camino a Valledupar, departamento de Cesar. La obligaron a bajar del autobús y se la llevaron. "No sé quién recogió el cadáver. La habían enterrado como N.N. [desconocida]. Las AUC habían puesto la plata para la urna. Así hacen ellos. Los indígenas que vivían cerca del jagüey [pozo] habían escuchado sus gritos. Me contaron que la niña les decía "no me maten, yo no les he

14 Se identifica a los civiles como el enemigo y con ello justifican todos los vejámenes. En tales casos, la violencia sexual, como ya se ha dicho antes, se comete para castigar, aleccionar y aniquilar cualquier rastro del enemigo. Centro Nacional de Memoria, *Guerra inscrita*, 43.

15 Los paramilitares identificaban a las personas que ejercían roles de liderazgo en los territorios, estos eran acusados de trabajar con las izquierdas. En estos casos, la violencia sexual en las mujeres se usó para callarlas, silenciarlas y neutralizar sus acciones. Centro Nacional de la Memoria, *Guerra inscrita*.

> hecho nada a ustedes" y me llamaba. Los paramilitares le gritaron: "Qué mami ni qué carajo, si es por tu mamá que viene todo esto". Le cortaron los pechos.[16]

Cuerpos apropiables, corregibles, higienizados[17]

> Las reglas que ponían ahí eran que las mujeres no podían pelear. Como, por ejemplo, […] hay unas niñas que estaban siendo novia del mismo novio, entonces se daban golpes en la calle y venían, les quitaban la ropa, las tableaban, les pegaban con una tabla, las bañaban con agua fría, las ponían a barrer con pantaleta en las calles (Testimonio).

Cuerpos disponibles para la violación, esclavitud sexual, prostitución y la desnudez forzada

> Al pueblo había llegado un grupo de las AUC y uno de sus hombres en una ocasión le dijo que ella estaba muy bonita y que la iba a hacer suya. "Primero muerta", contestó Isabel. Pasaron como dos meses y me mandó un muchacho ahí a mi casa, que yo le gustaba a su jefe, que si podían salir. […] Salí un día a hacer un mandado cuando […] me paró la moto e intentó como besarme, entonces yo le dije que me respetara y me agarró por el pelo, que quisiera yo o no, que iba a ser de él. En el transcurso de los días, llegó una camioneta a mi casa con cuatro hombres, iban cuatro en la camioneta y se bajaron y me subieron a la fuerza y me llevaron hacia Chiriguaná, al propio

16 Amnistía Internacional, *Colombia: cuerpos marcados, crímenes silenciados. Violencia sexual contra las mujeres en el marco del conflicto armado* (Madrid: Amnistía Internacional, 2004), 38.

17 El control social y la imposición de ordenes morales por parte de los Paramilitares eran constantes, fijaban normas de convivencia, intervenía en conflictos privados. Cuando una mujer no cumplía alguna de sus directrices, las reprendían.

> pueblo. Yo digo que era como un hotel, porque yo sé que entraron a un garaje, de ahí me bajaron a un cuarto. Ahí estaba él, me decía que si yo no estaba con él iba a matar a mi familia y me iba a matar a mí y a mí me tocó obligada estar con él (Testimonio).

> Había cuatro hombres, los cuatro hombres me vieron, me agarraron. Los señores me dijeron que para dónde iba: "si quieres te acompañamos". Yo les dije que yo no necesitaba ayuda. Yo estaba apenas comenzando mi último embarazo. […] No estaba muy lejos de la casa donde yo vivía a donde estaba lo que me sucedió. Me agarraron fuertemente y me metieron en un lugar montañoso, ahí me dañaron toda y me hicieron perder mi bebé. Y yo decía, "pero ¿por qué me hacen esto si yo no vengo a hacer daño?, yo no vengo a hacer nada". Me golpearon porque me intimidaron para que yo no dijera nada (Testimonio).

Transformar la relación mando-obediencia inscrita en los cuerpos-corporeidades femeninas por los grupos armados implica un ejercicio de conciencia política y procesos de empoderamiento que responden y cuestionan las distintas lógicas de sujeción. Por lo tanto, cuando las mujeres reconocen su estado de subalternidad, tienden a crear canales colectivos en pro de la superación del orden social preestablecido. Así, las mujeres víctimas de violencia sexual en el marco del conflicto armado colombiano, gestionan discursos contra hegemónicos y promueven distintos espacios individuales o colectivos, que, si bien están reconocidos por la ley, en la práctica reproducen lógicas de opresión debido al fuerte componente androcéntrico institucional. Lo anterior, obliga a las mujeres a generar procesos comunitarios mucho más fuertes que giren entorno a las experiencias traumáticas para canalizarlas y asegurar el acceso a sus derechos a nivel nacional.

II. Mediación hermenéutica "juzgar": lectura 2 Samuel 13,1-22

La realidad analizada en el "ver" ahora es interpretada en el "juzgar". El proceso de lectura de 2 *Samuel* 13,1-22, en base a la situación vivida por las mujeres, direcciona la situación actual de las mujeres víctimas de violencia sexual para que sea permeada por la energía transformadora del relato bíblico. Las preguntas que subyacen a esta etapa son cómo la Biblia define la violencia sexual contra la mujer; y cuál es el rol de la mujer dentro del relato. Para dar respuesta, se hará una breve descripción del relato, seguida de un breve análisis del verbo forzar en el versículo 14, su relación con la violación y el ejercicio de poder en el contexto de la Biblia Hebrea. Finalizamos con un breve análisis narrativo que destaca la postura de la protagonista femenina.

La perícopa describe cómo el hijo primogénito del rey David, Amnón, recrea un plan para obtener el cuerpo de Tamar, su hermana. El hombre demuestra su poder y dominio haciendo de la protagonista un objeto maleable a sus pretensiones personales; sin importar las consecuencias hace uso de la fuerza física sobre el cuerpo de Tamar y la viola. Tamar se resiste ante el atropello de su hermano, apela al honor familiar y sugiere una salida al conflicto. Sin embargo, el corazón de Amnón, segado por la avaricia desmedida de poder, es incapaz de escucharla y en consecuencia la somete y la expulsa. En tal caso, el cuerpo de Tamar es usado para tematizar la lucha por el trono davídico entre los hermanos Amnón y Absalón; es decir, la deshonra femenina tiene un objetivo político en función de las mayorías masculinas del relato.

En el v. 14 encontramos el verbo *ḥzq* (forzar), que sugiere que el hombre ha ejercido la fuerza física en contra de la mujer. Este es

el papel vital de la violencia física en la concepción hebrea de la violación[18]. En el siguiente recuadro se evidencia la intensidad del uso físico del poder para dominar a una mujer al tener relaciones sin consentimiento:

Hebreo transliterado Vəlo’ ’abah lišmōʿa bəqōlāh váyéḥĕzáq mīménāh váyəʿánéhā váyīšəkáb ’ōtāh
Traducción Biblia Jerusalén Pero él no quiso escucharla, sino que la sujetó, la forzó y se acostó con ella.
Traducción propia Y no se dispuso él a escuchar la voz de ella, hizo más fuerza que ella, la humilló y se acostó con ella.

Fuente: Elaboración propia de la autora

Las acciones de Amnón en contra de Tamar muestran la relación directa que tiene la violencia sexual con el poder comúnmente delegado a los hombres-líderes. En este sentido, las relaciones de género violentas en el tiempo de la monarquía reflejan un sistema eminentemente patriarcal que desdice la función política femenina[19]. Por ende, es pertinente preguntarse por el rol que juega Tamar dentro del relato estudiado. Para dar respuesta, se ha planteado la siguiente estructura basada en el esquema quinario:

18 Alexander Abasili, “Was it Rape? The David and Bathsheba pericope re-examined”, *Vetus Testamentum* 61 (2011): 1-15.

19 Al respecto, Rebeca Hancock afirma que los intereses políticos de la monarquía especialmente los de David y sus hijos, retratan a las mujeres como meros instrumentos políticos y no como autoras importantes de la historia. Rebeca Hancock, “1 and 2 Samuel”, en *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible,* ed. por Michael Coogan, 2021.

Esquema quinario	**Marco narrativo 2 *Samuel* 13,1. Tamar hermana de Absalón.**
Situación inicial	**A.** 13,2-7. Silencio de Tamar (Amnón, Ionadab y David).
Nudo	**B.** 13,8-9. Tamar entra a la casa de Amnón. (Actos de Tamar: Va a la casa de su hermano y prepara el alimento). **C.** 13,10. Tamar entra en la habitación: Por el alimento. **D.** 13,11. "Se hizo fuerte en ella y le dijo acuéstate conmigo".
Acción transformadora	**E.** 13,12-13. La voz de Tamar: "No me sometas". "No me hagas esta infamia". "No seas uno de los insensatos de Israel".
Desenlace	**D¹**. 13,14. "Se hizo fuerte a causa de ella y la sometió". **C¹**. 13,15. Tamar sale de la habitación: Por el odio. **B¹**. 13,16-19. Tamar sale de la casa de Amnón. (Actos de Tamar: Apela a su hermano, toma cenizas, desgarra la túnica, camina y se va llorando".
Situación final	**A¹**. 13,20-22b. Silencio de Tamar (Absalón-David)
	Marco narrativo 2 *Samuel* 13,22c. Tamar hermana de Absalón.

Fuente: Elaboración propia de la autora.

La estructura concéntrica A-B-C-D-E-D¹-C¹-B¹-A¹ propuesta dibuja un patrón simétrico de la organización de las acciones expuestas por el narrador y como tema central destaca el protagonismo de la voz de Tamar y sus negativas. La atmósfera narrativa del relato es construida a partir de

dos elementos temporales: "Ocurrió después que Absalón […]" (v. 1) y "[…]Dos años después, estando Absalón […]" (v. 23). Adicionalmente, se encuentra la inclusión de los vv. 1 y 22 con el apelativo "hermana" (*ăḥōṯō*) que declara la relación de hermandad entre Tamar y Absalón. Para ahondar más en el desarrollo de la trama y destacar el rol de Tamar, se realiza un breve comentario a cada una de las secciones del relato.

A. Situación inicial: Silencio de Tamar fuera de la casa y la habitación de Amnón (vv. 1-7)

Esta sección presenta y nombra al grupo de participantes, registra el diálogo de Amnón con Yonadab y describe los primeros actos de Tamar. El v. 1 devela una noción inicial acerca de los personajes: Absalón tiene una hermana hermosa, Tamar y Amnón está enamorado de ella. En este primer escenario el narrador dirige la atención del lector o lectora hacia el estado emocional de Amnón y las relaciones fraternales. El personaje femenino es descrito como una hermana hermosa y si bien no se identifica directamente como hija de David, es la hermana consanguínea de Absalón (2 *Samuel* 3,2-3)[20]. En el v. 2 el narrador amplía la presentación de Amnón, está enamorado con Tamar y angustiado a causa de su virginidad[21]. Tal retrato pone a Amnón entre sentires opuestos: la angustia por la virginidad y el amor.

20 Tamar era hija de David y Maacá, la madre de Absalón. De ello se deduce, por su puesto, que ella también era media hermana de Amnón. Kyle McCarter, *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (New York: Doubleday, 1984), 320.

21 Charles Conroy, *Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20* (Roma: Biblical Institute Press, 1978), 27.

La secuencia narrativa presenta otro cuadro en el que se incluye un nuevo personaje, Yonadab, el amigo sabio quien es capaz de idear un plan y aconsejar a Amnón para que finja enfermedad y pida a David el envío de Tamar con alimento. Todos los personajes cumplen el plan propuesto por Yonadab y Tamar es enviada a Amnón con alimento destinado a revivir y restaurar su corazón. En este punto, el narrador caracteriza a Tamar como hija obediente y hermana leal que trabaja diligentemente para sostener y revitalizar a su hermano enfermo[22]. La presencia de Tamar en esta primera sección está determinada por los discursos masculinos de Amnón, Yonadab y David. Ella es una figura pasiva puesta en escena bajo la voz imperante de los sujetos reales. El narrador la describe a partir de la mirada de Amnón. Yonadab la cosifica y da instrucciones con la finalidad de que Amnón la adquiera; David, con su autoridad real ordena, a través de su mensajero, que Tamar se desplace hacia la casa de Amnón. De este modo, el episodio inicial incorpora una cadena de mando-ejecución-mando que imposibilita que Tamar hable[23].

B-C-D. Nudo: la propuesta y la fuerza de Amnón sobre Tamar (vv. 8-11)

Estos versículos incluyen las acciones silenciosas de Tamar y evidencian un cambio en la ubicación de los personajes, especialmente en los movimientos progresivos de Tamar. Ella pasa de su casa (v. 7) a la casa de Amnón (v. 8); luego, a la habitación (v. 10); y, finalmente, se acerca Amnón para que él coma (v. 11). Esta secuencia intimista se diferencia

22 Athalaya, Brenner, *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and Sexuality in the Hebrew Bible* (Leiden: Brill, SBL Press, 1997), 11.

23 Jenny Smith, "The discourse structure of the rape of Tamar (2 Samuel 13:1-22)", *Vox Evangelica* 20 (1990): 32.

de la entrada de David en la habitación de Amnón (v. 6)[24]. De este modo, el narrador impulsa al lector a imaginar las acciones de Tamar sin dejar de lado su objetivo primordial, el dar sustento a su hermano[25].

La descripción detallada de la preparación de la comida cumple dos funciones discursivas: involucrar la imaginación del lector o lectora y gestar una sensación de tensión. Tamar se representa como una persona menesterosa que realiza sus acciones con amor mientras su hermano la mira. El suspenso narrativo es coadyuvado por la negativa de Amnón frente a la comida (v. 9) y la posterior orden de acostarse con él (v. 11), acciones progresivas que refieren actos adversos en contra de Tamar. En este mismo versículo el rol de Amnón cambia, vuelve al centro del escenario y juega un papel dominante[26]. Tamar, por su parte, continúa en la escena actuando bajo su mando hasta que él se hace fuerte en ella y le ordena: “acuéstate conmigo”.

E. Acción transformadora (vv. 12-13): La intervención de Tamar

Este segmento destaca la voz de Tamar, sus apelaciones y negaciones ante los hechos acaecidos en su cuerpo y corporeidad. Su voz es la

24 El verbo *hālák* (ir-caminar) en el v. 8, trasmite mucho más movimiento que las formas *bv’* y *rā’āh* del v. 6, utilizadas anteriormente para describir la entrada de David. Smith, “The discourse structure”, 32.

25 En este episodio se utiliza el recurso de poner al oyente en una posición de conocimiento superior al protagonista, lo cual sensibiliza anticipadamente a los lectores haciéndoles solidarios frente al dolor de Tamar, incluso antes de ser superada en fuerza.

26 Para Smith el cambio de humor y ritmo de los participantes denota el enfrentamiento entre los mismos. Que desencadenará actos de oposición, negación dominio y violación. Smith, “The discourse structure”, 35.

gran protagonista y con ella se refleja un carácter potente dispuesto a responder y a luchar. Tamar se niega a las pretensiones de su hermano y articula un discurso coherente con la finalidad de persuadirlo. El contenido de su exposición evidencia las siguientes clausulas morales.

1	**Incesto-violación** No me sometas	Tamar hace alusión a las leyes en contra del incesto para indicar lo que podría pasarle a Amnón si sigue adelante con sus intenciones[27]. Las consecuencias de la violación de una virgen, según Lv 18,9, son el matrimonio y una maldición, según Dt 27,22.
2	**Acto infame (nəḇālāh)[28]** No hagas esta infamia	Hace referencia a graves violaciones que amenazan el tejido social, tal como se describe en Gn 20,9; 34,7, en este último versículo se usa un lenguaje similar para hacer referencia a la violación de Dina por Siquem[29]. Tamar advierte con este comportamiento de Amnón que no es un israelita y lo iguala a los cananeos, rebajando su estatus de hijo del rey.

27 Las leyes que describen la prohibición del incesto se encuentran en: Lv. 18,9; 20,17; Dt 27,22. Todas en contexto de pecado sexual. Conroy, Absalmon, 17-18.

28 Nəḇālāh se traduce habitualmente como locura o tontería. Es una expresión general para una acción desordenada e indisciplinada que resulta en la ruptura de una relación existente entre tribus, dentro de la familia, en un acuerdo comercial, en matrimonio o con Dios. Indica el fin de un orden existente como consecuencia del incumplimiento de reglas que mantenían ese orden. Se refiere a una violación de los tabúes sagrados que definen y protegen la estructura de la sociedad. McCarter, II Samuel, 327.

29 Esta palabra tiene una connotación de desobediencia sexual sectaria cananea, según otros registros bíblicos de Jc 19, 23; 20,6-10 y Jr 29,23. McCarter, II Samuel, 322.

3	**Ruina de Tamar-honor familiar** ¿A dónde iré con mi afrenta?	El lenguaje de Tamar expresa impotencia y desdicha, comparable a Gn 37,29-30, cuando Rubén no encuentra a José dentro del pozo. La virginidad tenía un valor político en el Antiguo Israel, era considerada como un bien valioso y una fuente de orgullo familiar, los hermanos estaban obligados a salvaguardarla[30]. En consecuencia, la estrategia tejida por Amnón incluye la decadencia del honor de la familia real y la ruina total de Tamar.
4	**Matrimonio-salida al conflicto** Habla ahora con el Rey, porque él no me retendrá a ti.	La unión entre Tamar y Amnón habría sido posible, aún a pesar de las prohibiciones de Dt 27,22[31]. La afirmación denota la sabiduría de Tamar al reconocer que los actos de Amnón conducen a la decadencia moral de la corte real[32]. Tamar le recuerda a Amnón que su padre es la máxima autoridad humana en el reino y del trato que ella reciba como hija dependerá la relación con su padre y su rey[33].

Fuente: Elaboración propia de la autora.

30 Las obligaciones culturales y familiares obligan Amnón para protegerla y mantenerla, tal como se afirma en: Ex 22,16-17, Dt 22,28-29. Deirdre Brouer, "Tamar's voice of Wisdom and Outrage in 2 Samuel 13", Priscila papers 4 (2014): 10.

31 Según Gn, 11,27-30; 20,2, el matrimonio entre medios hermanos habría sido visto como lícito en lugar de incestuoso.

32 McCarter, II Samuel, 323-324.

33 Frank Yamada, Configurations of Rape in the Hebrew Bible. A literary Analysis of three Rape Narratives, (New York, Washington: Peter Lang, 2008), 116.

En consecuencia, Tamar es definida como una mujer mediadora y trasgresora, capaz de expresión; su voz apela a la compasión y a la razón de Amnón, le ofrece sabios consejos para disuadir el curso de su acción. La protagonista femenina advierte a Amnón que está en peligro de alinearse con el mal y expresa su sabiduría e indignación con un plan honesto y directo. El proceder de Tamar confronta el mal con la verdad y ofrece a Amnón sabiduría vivificante.

D¹-C¹-B¹. Desenlace: Amnón fuerza y somete a Tamar (v. 14)

Amnón ignora la voz de Tamar y actúa; domina a la mujer, la invisibiliza y la fuerza. El verbo *ʿnh* (abajar) indica la fuerza física y el referente sexual de la humillación[34]. Se utiliza junto con el verbo *šāḵáḇ* (acostarse) que describe una actividad sexual ilícita que recae sobre Tamar. Ya en el v. 9, Amnón había rechazado el alimento vivificador por no estar en relación con sus pretensiones personales. Al forzarla y acostarse con ella refuerza el paralelismo entre comida y Tamar: ella "ya no es una voz, no es un otro frente a él, es un objeto utilizable para saciar el deseo"[35]. El ejercicio de la fuerza y la violencia no culmina con el coito sin consentimiento, este se prolifera por medio de la negación al otro, el odio (v. 15) se integra a la violación, culmina con la expulsión de Tamar de la casa y con su desolación. El v. 14 incluye la máxima expresión de violencia, pero esto, a su vez lo convierte en el punto de quiebre para la conclusión de la narración.

34 Brouer, "Tamar's voice", 11.

35 Brouer, "Tamar's voice", 11.

A[1]. Situación final: Silencio de Tamar en relación con la salida de la habitación y de la casa de Amnón (v. 15-22)

El narrador aclara que Amnón no ama a Tamar, en su lugar la odia intensamente y quiere deshacerse de ella. Tamar resiste de nuevo con sabiduría e indignación, vuelve a confrontar a Amnón con su obligación de proteger su estatus y bienestar. Pero él ahora no está dispuesto a escucharla y más adelante la expulsará sin mencionar su nombre[36]. La voz de la mujer es enmudecida a causa de la supremacía masculina. La última reacción de Tamar involucra su lenguaje corporal y destaca la túnica larga, vestidura que representa su virginidad y futuro. Con este recurso visual el autor insta al lector y a la lectora a fijar su mirada sobre Tamar, haciéndole testigo de su dolor y sufrimiento. Ella pone cenizas sobre su cabeza, rasga su prenda especial y grita, expresando injusticia, opresión y angustia; reconoce abiertamente su indignación y la devastación que siente.

La violencia no culmina con Amnón, de hecho, la aparición de Absalóm minimizará los hechos y condenará a Tamar al silencio. David no hace nada, aun cuando el ultraje se ha cometido en su familia y reino. Así, el texto cuestiona sus facultades reales y se hace alusión al incumplimiento de la ley (Dt 17,18-19). Tamar es condenada a elaborar la humillación en silencio, lo que subraya la naturaleza desesperanzadora del relato e incentiva en la persona lectora compasión ante su figura y acción. Testigo de la brutalidad, la

36 Mike van Treek Nilsson, *Expresión literaria del placer en la Biblia hebrea* (Estella: Verbo Divino, 2010), 330.

persona que lee es traspasada por la violencia, ya sea como víctima o como sujeto activo de ella[37].

III. Mediación práctica "actuar": Lenguajes trasformadores

El presente apartado incorpora el tercer momento del método hermenéutico propuesto, el "actuar". El estudio ha pasado del análisis de la realidad de las mujeres en torno al conflicto armado a la Palabra de Dios, para ahora llegar a la práctica concreta: la construcción de lenguajes transformadores. Aquí evidenciamos las categorías poder, violencia sexual, cuerpos, corporeidades y silencio, para esbozar nuevos lenguajes útiles para las realidades de las mujeres hoy.

1. El poder estructural y la violencia sexual

La violencia es una manifestación de poder desencadenada por la búsqueda del poder y el bien aún a costa del bien social. Ejemplo de ello son los ciclos de violencia de los años 90 en el territorio del Cesar en Colombia, los cuales motivaron la incursión paramilitar para defender a las élites económicas y políticas promotoras de la explotación del carbón y de la producción de algodón en la región, sin tener en cuenta las secuelas de terror y opresión para las comunidades campesinas. Por su parte, el texto bíblico representa este mismo componente en Amnón cuando humilla, somete y se acuesta con Tamar con el fin de

37 Van Treek, *Expresión literaria*, 330.

hacerse fuerte en ella. La usa para recobrar su vigor y luego la odia y la repudia sin escuchar las apelaciones sobre su destino funesto y el honor familiar. Amnón se convierte en enemigo de sus hermanos y en opositor al rol real de su padre David.

En el caso colombiano, como en el del texto bíblico, el ejercicio del poder se configura a partir de posiciones estratégicas adquiridas por la clase dominante para establecer relaciones de dependencia y control en las comunidades. Los diferentes sistemas políticos pretenden equilibrar el orden social a través de la efectiva distribución del poder. El aspecto represivo del poder es el que monopoliza la violencia con la finalidad de reafirmar su supervivencia. Así, pues, el problema de la monarquía o de la distribución del poder en el Cesar, no depende de los sistemas de gobierno, sino de la mala inoperancia de los monarcas y terratenientes a la hora de gobernar.

Reflexionar sobre la ruptura del tejido social, con referencia a la violencia sexual cometida por los grupos armados, a la luz del texto bíblico, evidencia las trasgresiones relacionales de carácter ético y religioso. Por un lado, la violencia se estructura por el poder (económico, social, político, militar o ideológico), con perversiones visibles en los frentes de estudio. Por otro lado, la definición de la violencia sexual como trasgresión no abarca a los pueblos en general, sino a grupos específicos, especialmente aquellos que ostentan el poder: monarquía, casta sacerdotal, paramilitares patrocinados por grandes terratenientes, guerrillas con fines lucrativos en el secuestro y la coca, o grupos militares estatales que buscan reactivar el control de un estado frágil.

Este doble razonamiento es indispensable en la relectura de los textos bíblicos, y para la construcción de un nuevo lenguaje teológico que

cuestione los verdaderos lugares que ocupa la violencia sexual en los contextos de conflicto. De esta manera se evita su generalización bajo estructuras pecadoras y se abren canales pastorales de resistencia. La reinterpretación de la categoría del poder en el tejido social actual ha de distinguir enfáticamente a los grupos sociales que promueven el sufrimiento de las mujeres, para posibilitar el acceso a la justicia y la esperanza de un mejor futuro en los territorios (Is 11,4). Lo anterior representa un reto para la teología bíblica que ha de ponerse, constantemente, al servicio de las realidades victimizantes de la violencia sexual en el país.

2. Los cuerpos-corporeidades femeninas: valores simbólicos y nuevos significados

Al destacar el valor simbólico del rol de la mujer en contextos conflictivos, se posibilita la construcción de nuevos significados, como también la recreación de la justicia y la resistencia a los poderes coercitivos. De esta manera, la incidencia femenina se configura como lenguaje transformador que puede ser cotejado por las huellas, expresiones, heridas, cicatrices y secuelas psicológicas de sus cuerpos.

La percepción de la mujer como sujeto político maleable según las pretensiones de los grupos armados o la monarquía acentúa las relaciones de género implícitas en los relatos[38]. Los hombres son descritos como la casta dominante y las mujeres como individuos

38 Por lo general, la superioridad masculina se construye a partir del binarismo sexo/género, los varones como modelos humanos enaltecen las diferencias biológicas, condicionan imaginarios sociales y delimitan los espacios para cada sexo. Vivian Puentes, *Reinterpretación de las narrativas de violencia sexual, desde hermenéutica bíblica latinoamericana en perspectiva feminista.*

secundarios silenciados. En sus lecturas del texto de estudio, las mujeres de MUVICEM deconstruyeron estas categorías binarias al subrayar a Tamar como primera protagonista[39]. Algunas apreciaciones en esta línea fueron:

> "Es una historia que le sucedió a Tamar". "A Tamar la violó su hermano […] La historia decía que cuando ella era una niña virgen se vestía de colores, y ya cuando a ella la violó el hermano, se llenó de ceniza la cara, esa era la manera de ella de protestar, porque el mismo hermano la había violado"[40].

Las observaciones de las mujeres incorporan una nueva visión del texto que contrasta con las lecturas tradicionales. Los comentarios habituales inscritos en las jerarquías públicas de la política, la ley y el culto son trastocados por el énfasis interpretativo en Tamar. Así, la inferioridad social de la mujer crea una tensión narrativa que cuestiona las desigualdades de género. Es ella, con sus palabras y actitudes, quien señala la clave hermenéutica que posibilita nuevos sentidos del texto, dándole un giro a las interpretaciones del relato. Lo anterior no excluye el protagonismo masculino en la perícopa, de hecho, es ese el elemento articulador de este nuevo horizonte de lectura.

Lectura de 2S 13, 1-22, para la construcción de lenguajes transformadores (Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, 2021), 11.

39 En este punto se incorporan algunas visiones del texto bíblico descritas por las mujeres en una serie de reuniones que dan cuenta de la lectura comunitaria de 2S 13, 1-22. Estas son anexadas a esta investigación.

40 Puentes, *Reinterpretación de las narrativas*, 109.

3. Una relectura del silencio a partir de la voz de Tamar: Un nuevo epígrafe para 2 Samuel 13,1-22

Acercarse a las narraciones femeninas en medio de conflictos, guerras y pobreza, requiere de un proceso de reconstrucción de memoria; cada testimonio devela una realidad que ha sido empañada por las posturas androcéntricas. La Biblia y sus contenidos no se escapan de estas limitaciones, ya que tiene a silenciar a las mujeres que en ella se registran. Este ha sido uno de los vacíos abordados por la llamada "hermenéutica de la sospecha", cuyo método indaga en los silencios y ausencias femeninas para leer e identificar las realidades que callan[41].

En este camino, el presente artículo reconoce la relevancia que tiene la pulsión narrativa en los procesos identitarios femeninos. Por un lado, se encuentran las narraciones de las mujeres descritas en el primer apartado; y, por otro lado, Tamar, una mujer en medio de conflictos y disputas. Todas ellas se definen a través de sus relatos; cada testimonio refleja lo más hondo de su existencia, razón por la cual en sus cuerpos-corporeidades se reconocen otras versiones de la guerra y de la disputa monárquica.

Las memorias femeninas perfilan las versiones hegemónicas de los conflictos y trazan estrategias políticas y éticas que abren caminos de justicia, paz y reconciliación. Tamar, por ejemplo, rompe su silencio para exponer su verdad entorno a los vejámenes cometidos por la monarquía. Las cláusulas morales que pronuncia se encuentran

41 Carmiña Navia, "Hermenéutica femenina, reflexiones y propuestas", en *Comentario Bíblico Latinoamericano*, ed. por Armando Levoratti (Estella: Verbo Divino, 2003), 53.

determinadas como factores de orden legal (Dt 27,22); social (Gn 20,9); familiar (Gn 37,29-30) y político (1S 8). Cada uno se fundamenta en la Alianza con Yahvé y evidencia las grandes desviaciones de todos los estamentos socio-políticos en Jerusalén. La pretensión de Tamar es la de disuadir este curso violento de la historia, por lo que su voz sabia advierte del peligro de alienarse con el mal.

Por su parte, las narraciones de las mujeres de MUVICEM reconstruyen los discursos históricos del Departamento para conducir a las personas lectoras y oyentes hacia nuevas compresiones del conflicto armado. Ya no se habla del accionar de Jorge 40, del Tigre o de Carlos Castaño, ahora se habla de mujeres con historias y nombres propios. Ellas son las protagonistas, sus heridas y sus cicatrices corporales o psicológicas son los signos que procuran sensibilizar a la sociedad colombiana para que cambie su conducta y se reconfigure como un lugar de justicia y rectitud.

Es cierto que las palabras de sabiduría e indignación en contra del mal proyectado por la sociedad colombiana y por la monarquía en 2 *Samuel* 13,1-22 nunca van a deshacer los hechos violentos registrados en los cuerpos-corporeidades femeninos. Sin embargo, cumplen un papel fundamental en la construcción de sociedades dignas, humanas e igualitarias. En las mujeres, se hace eco de los mandatos divinos que procuran el bien de toda la comunidad (Dt 17,14-20).

La experiencia narrada de las mujeres es un recurso hermenéutico fundamental que proporciona herramientas para reinterpretación del texto bíblico hoy. En esta línea, las mujeres lectoras de 2 *Samuel* 13,1-22 han cuestionado el epígrafe de la traducción de la *Biblia de Jerusalén* titulado: "Amnón ultraja a su hermana Tamar", porque se circunscribe bajo indicios androcéntricos que ocultan el obrar activo de Tamar.

Por tal motivo, se ha sugerido la designación: "Tamar denuncia la violencia sexual monárquica". Este nuevo título rompe con el silencio transgeneracional implantado a Tamar gracias al contexto patriarcal, y motiva a las próximas personas lectoras a fortalecer sus roles políticos actuales al indagar, cuestionar y transformar las situaciones de marginación inscritas en los relatos bíblicos.

Conclusiones

La reinterpretación de las narrativas de violencias sexuales de las mujeres del Movimiento MUVICEM desde una hermenéutica liberadora a la luz de 2 *Samuel* 13,1-22 evidenció los trasfondos políticos, sociales y culturales en los que se circunscriben las violencias sexuales para destacar los roles, los cuerpos y las voces femeninas y sus respuestas políticas frente a las agresiones recibidas. Las violencias sexuales son formas de dominación y sometimiento de quienes ostentan poder y buscan ganar posiciones estratégicas dentro de las élites masculinas imperantes. El panorama patriarcal patrocina y tolera la apropiación de los cuerpos femeninos por medio de ejercicios políticos y sociales injustos que reducen el obrar de la mujer dentro de la sociedad. Las subjetividades masculinas realzan el imaginario de pasividad femenina y su sumisión a la figura masculina.

Las mujeres, como sujetos políticos indispensables en la historia colombiana y en la trama narrativa de 2 *Samuel* 13,1-22, representan a nivel teológico el mensaje de salvación de Dios para el pueblo sometido y discriminado por los actores garantes de la ley. Las voces femeninas se resisten a las imágenes de Dios pensadas para favorecer y justificar la superioridad de los varones. Ellas hablan, preguntan y proclaman

desde sus experiencias de vida y se configuran como modelos femeninos de acercamiento a la Palabra de Dios. En esta medida, las mujeres víctimas de violencias sexuales iluminan la reflexión teológica, ya que permiten escuchar y descifrar contemplativamente los múltiples significados de la vida humana y la salvación de Dios.

El encuentro con las narrativas femeninas ha procurado gestar conciencia en las personas lectoras respecto de los daños físicos, sociales, económicos y psicológicos que provoca la guerra en los cuerpos. En otras palabras, se acudió a la compasión, sabiduría femenina y al sentir desde las entrañas para redimensionar la magnitud de los hechos violentos y develar las verdades no contadas del conflicto armado en Colombia, al igual que la auténtica incidencia de Tamar en el contexto monárquico.

Finalmente, no se puede afirmar que esta labor investigativa haya agotado la multiplicidad de sentidos a la luz de las experiencias de las víctimas de violencia sexual. Seguramente la tarea de la hermenéutica bíblica en clave liberadora seguirá ahondando en nuevos sentidos que ayuden a releer las realidades actuales de las mujeres. Esas nuevas sensibilidades desde la violencia sexual representan un desafío para la hermenéutica bíblica que está llamada a infundir y evidenciar la revelación divina en medio de contextos dolorosos y crueles como los aquí expuestos.

Bibliografía

Abasili, Alexander. "Was it Rape? The David and Bathsheba pericope re-examined". *Vetus Testamentum* 61 (2011): 1-15.

Asociación para la Promoción Social Alternativa MINGA y Fundación PROGRESAR. *Memoria: Puerta a la esperanza. Violencia Sociopolítica en Tibú y El Tarra. Región del Catatumbo 1988-2005*. Bogotá: Asociación para la Promoción Social Alternativa MINGA, 2008.

Boff, Leonardo y Clodovis Boff. *¿Cómo hacer teología de la liberación?* Madrid: Paulinas, 1986.

Brenner, Athalya. *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and Sexuality in the Hebrew Bible*. Leiden: Brill, SBL Press, 1997.

Brouer, Deirdre. "Tamar's voice of Wisdom and Outrage in 2 Samuel 13". *Priscila papers* 4 (2014): 10-13.

Capote, Virginia. "Mujer y memoria. El discurso literario de la violencia en Colombia". Tesis doctoral inédita. Universidad de Granada, 2012. http://hdl.handle.net/10481/24781

Centro Nacional de Memoria Histórica. *Guerra inscrita en el cuerpo*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2012.

Conroy, Charles. *Absalom Absalom! Narrative and language in 2 Sam 13-20*. Roma: Biblical Institute Press, 1978.

Corporación Humanas. *La violencia sexual. Una estrategia paramilitar en Colombia. Argumentos para imputarle responsabilidad penal a Salvatore Mancuso, Hernán Giraldo y Rodrigo Tovar*. Bogotá: Corporación Humanas, 2013.

Corporación Humanas. *Violencia sexual en el Cesar. Una aproximación a los patrones de victimización*. Bogotá: Humanas, 2019.

D'Amico, Claudia. "Construcciones de alteridad femenina en los libros de Samuel y Reyes: Una lectura feminista a través de los cuerpos de las mujeres". Tesis doctoral inédita. Universidad Complutense de Madrid, 2018.

Hancock, Rebecca. "1 and 2 Samuel". En *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, editado por Michael D. Coogan, 2021.

McCarter, Kyle. *II Samuel. A New translation with introduction, notes and Commentary*. New York: Doubleday & Company, 1984.

Navia, Carmiña. "Hermenéutica femenina, reflexiones y propuestas". En *Comentario bíblico latinoamericano*, editado por Armando Levoratti, 51-57. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003.

Pellegrino Luigi. "Las historias de vida en el método de planificación pastoral ver-juzgar-actuar", *Veritas*, 36 (2017): 113-133.

Puentes, Vivian. *Reinterpretación de las narrativas de violencia sexual, desde hermenéutica bíblica latinoamericana en perspectiva feminista. Lectura de 2S 13, 1-22, para la construcción de lenguajes transformadores*. Tesis de Maestría. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2021.

Segato, Rita. "Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres". *Revista Sociedades e Estado* 2 (2014): 341-371.

Smith, Jenny. "The discourse structure of the rape of Tamar (2 Samuel 13:1-22)". *Vox Evangelica* 20 (1990): 21-42.

Van Treek Nilsson, Mike. *Expresión literaria del placer en la biblia hebrea*. Estella: Verbo Divino, 2010.

Yamada, Frank. *Configurations of Rape in the Hebrew Bible. A literary Analysis of three Rape Narratives.* New York, Washington: Peter Lang, 2008.

Artículo recibido: 20 de agosto del 2023.
Artículo aprobado: 10 de noviembre del 2023.

La recepción del motivo del Éxodo en las tradiciones bíblicas

Apuntes sobre la contribución del *midrash* para la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana

David Castillo Mora*

Resumen: El presente artículo plantea los peligros que suscita el abordaje historicista de la exégesis bíblica en el ejercicio interpretativo de la Hermenéutica de la Liberación Latinoamericana. A partir de las críticas específicas a dicha trayectoria de interpretación, se propone acudir al proceso hermenéutico del *midrash* como modelo de lectura. Acudiendo a los ejemplos que brindan 1 *Samuel* 9 y *Mateo* 2 como formas de recepción del motivo del *Éxodo*, el artículo resalta los rasgos de interpretación como *proceso* y como *producto* que caracterizan el ejercicio midrásico para argumentar sobre el valor de ambas dimensiones en el ejercicio de interpretación comprometida, contextual y fecunda que caracteriza a Hermenéutica de la Liberación Latinoamericana.

Palabras claves: hermenéutica bíblica latinoamericana, historicismo, *midrash*, *Éxodo*, polisemia.

---

* Es Doctor en Estudios Bíblicos por la Universidad de KwaZulu Natal (Sudáfrica). Profesor de la Escuela de Biblia de la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica). Contacto: d.castillo@gmail.com

Abstract: This article raises the potential dangers posed by the historicist approach to biblical exegesis in the interpretative exercise of Latin American Hermeneutics of Liberation. Based on the specific criticisms of this trajectory of interpretation, the article turns to the hermeneutic process of the midrash as a model of reading. Using the examples provided by 1 *Samuel* 9 and *Matthew* 2 as forms of reception of the *Exodus* motif, the article highlights the features of interpretation as a process and as a product that characterize the midrashic exercise. Based on these features, the article discusses the value of both dimensions in the exercise of committed, contextual and fruitful interpretation that characterizes Latin American Hermeneutics of Liberation.

Keywords: Latin American biblical hermeneutics, historicism, *midrash*, *Exodus*, polysemy-reservoir of meaning.

Introducción

La Hermenéutica Bíblica Latinoamericana se ha distinguido por una diversidad de abordajes teóricos y metodológicos en su larga trayectoria de desarrollo. Una de sus encrucijadas particulares surgió a mediados de los años 80 con los cuestionamientos al modelo sociológico de interpretación sobre el cual sustentó su paradigma hermenéutico. La exégesis crítica cuestionó duramente las correspondencias que identificaban las ideas y luchas de los grupos *detrás del texto* con las de los movimientos que realizaban las hermenéuticas de actualización. Las correspondencias entre el supuesto grupo de proto-israelitas que logró liberarse del sometimiento impuesto por las ciudades-estado en el siglo XIII a.e.c. y los movimientos de liberación y reivindicación en América Latina de los años 60 y 70, como uno de tantos ejemplos, vio cercenado su sustento ideo-teológico al debilitarse los paradigmas sociológicos e históricos que le sustentaron. Un exceso de historicismo en el abordaje hermenéutico representó un callejón sin salida al momento en que las teorías de reconstrucción del Antiguo Israel se fueron tornando cada vez más difusas y debatidas.

Este callejón sin salida abrió la posibilidad de un viraje a otro tipo de hermenéutica. Sustentadas en un análisis realizado *en* o *delante del texto*[1], a partir de lecturas temáticas y literarias, estas alternativas aprovecharon otros recursos de los textos bíblicos para explorar hermenéuticas liberadoras. Dentro de estas elaboraciones es posible identificar formas cercanas a la práctica del *midrash*, término que refiere

1 En el texto es la acuñación utilizada para los paradigmas literarios de análisis, mientras que la frase "delante del texto" se refiere a los modelos orientados principalmente por preocupaciones hermenéuticas. Véase, por ejemplo, Gerald West, *Contextual Bible Study* (Pietermarizburg: Cluster Publications, 1993), 26–50.

tanto a un *proceso interpretativo* como a un *producto de interpretación* dentro de la tradición judía canónica y extra-canónica, así como en el material del cristianismo fundante. Su mecánica es la de la recepción de una tradición antigua, sopesada y releída en sus motivos, temas o actores en una situación presente y significativa por una nueva comunidad interpretativa, lo que la acerca a los procesos de recepción del texto bíblico en las distintas épocas de su historia de interpretación.

Este artículo propone discutir los peligros que conlleva la interpretación historicista en la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana, sugiriendo algunos de los elementos fundamentales del proceso interpretativo del *midrash* para escapar a dicha inclinación. Para ejemplificar esta propuesta se acudirá a una breve discusión de la recepción del motivo del *Éxodo* en las tradiciones bíblicas de 1 *Samuel* 9 y *Mateo* 2. A partir de dicha discusión, se pretende explorar las potenciales contribuciones de este proceso de interpretación para la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana de hoy.

El Historicismo y la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana

El primer aspecto por señalar en la discusión aquí planteada radica en la acusación de historicismo que se dirigió, no sin razón, en diferentes círculos de interpretación bíblica crítica al método y al discurso de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana. Esta acusación tenía el objetivo de cuestionar dos elementos principales de su abordaje.[2]

2 Para una discusión sobre estas y otras críticas, se sugiere consultar: Hans De Wit, *En la dispersión el texto es patria: introducción a la hermenéutica clásica, moderna y postmoderna* (San José, Costa Rica: UBL, 2002), 217–67.

Primero, buscaba señalar la tendencia a reducir la interpretación bíblica a un *ejercicio correlativo de situaciones histórico-sociales en dos realidades equiparadas*: una realidad o acontecimiento histórico reconstruible en un texto bíblico determinado, y su equivalente en una situación presente. Este ejercicio implicaba trazar puentes de carácter social e histórico entre el Antiguo Israel y las comunidades lectoras actuales en una vivencia o situación particular, utilizando para este fin los aportes de la exégesis crítica. Como consecuencia, se señalaba un sobredimensionamiento de lo "histórico-social" de esta literatura religiosa, silenciando otras de sus dimensiones.

Como segundo aspecto, la acusación argumentaba que la Hermenéutica de la Liberación Latinoamericana funcionaba bajo un sistema de validación limitado, a partir del cual el valor, la importancia, o el potencial iluminador de un texto bíblico radicaba en la manera en que sus coordenadas literarias e históricas cumplieran dos características[3]:

a) Literariamente, la presencia de eventos, discursos, personajes u otros elementos relacionados con actos de resistencia o liberación, especialmente de carácter socio-político, como rebeliones, reivindicaciones, o inversiones de una realidad social adversa.[4]

3 Gorgulho explica de manera adecuada la importancia de la reconstrucción histórica en la Hermenéutica Latinoamericana de la Liberación de acuerdo con la mirada de los años 80: "(…) la tarea de la hermenéutica consiste en comprender la Biblia como el testamento que registra e indica el lugar y la forma de la venida y de la presencia de Dios en la historia". "Hermenéutica Bíblica", en *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, vol. I (Madrid: Trotta, 1990), 173. Para este autor, también, "La tarea de la hermenéutica consiste en discernir en la Biblia el testimonio de aquellos creyentes, nuestros padres en la fe, que encontraron en su historia al Dios de la vida". Gorgulho, 173.

4 Esto implicó la elección de un tipo de textos preferidos para este paradigma de interpretación, entre los cuales estaban el Éxodo, algunas tradiciones proféticas, o ciertas

b) Socio-históricamente, la presencia de eventos, ideo-teologías, personajes u otros elementos que pudieran ser reconstruidos en sus detalles, dando sustento "material" a un modelo ético, una filosofía, una teología, una institución social, o un proyecto estructural de carácter alternativo de la comunidad lectora. Se construía una lectura de correspondencias, a partir de la cual se identificaban "modelos positivos" –una figura profética, un colectivo campesino en rebelión justa) para ser emulados en la actualización, así como "modelos negativos"– una figura militar o religiosa opresiva, una persona que practicara un antivalor –que se convertían en los arquetipos del mal surgido y combatido en el momento actual.[5]

Este segundo aspecto de validación del texto bíblico adquirió un estatus de criterio único de interpretación. Aunque éste permitió la indagación sociológica de los textos bíblicos produciendo gran fecundidad, expuso también al discurso de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana a un peligro potencial: *el de sustentar y justificar los discursos exegéticos –y hermenéutico-ideológicos– de esta tradición interpretativa en una base critica elaborada a partir de reconstrucciones socio-históricas hipotéticas, ampliamente debatibles y poco estables*. Como conocemos, por ejemplo, la

menciones en los evangelios. Gorgulho, "Hermenéutica Bíblica". En reacción a este paradigma es que la Lectura Contextual de la Biblia asume la postura de "leer textos poco familiares, o leer textos familiares de manera poco familiar". Cf. West, *Contextual Bible Study*, 11–25.

5 Este esfuerzo lo vemos en el interesante texto de Jorge Pixley sobre el libro del Éxodo: "A medida que los cristianos trabajadores y campesinos han ido apropiándose de los libros sagrados de nuestra fe sin la tutela constante y dominante de sus pastores formados en centros teológicos más o menos tradicionales, ellos en su propia lectura no científica han privilegiado también el Éxodo. Lo han privilegiado porque allí han descubierto que el Dios verdadero de su fe es el Dios que los acompaña en su lucha de liberación contra los tiranos modernos que los oprimen y reprimen como el Faraón lo hacía con los hebreos" *Éxodo: Una lectura evangélica y popular* (México, D.F.: Casa Unida de Publicaciones, 1983), 8.

reconstrucción histórica de lo que podríamos llamar el Antiguo Israel ha sido una tarea ampliamente debatida, más allá de sus consensos ocasionales y no universales.[6] Las sugerentes teorías socio-literarias de los biblistas estadounidenses George Emery Mendenhall y Norman Gottwald[7], tan caras en la fundación del modelo de exégesis *bíblica* latinoamericana, son un ejemplo de esto.

La crítica al historicismo dentro del movimiento de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana

Los dos aspectos señalados arriba –el fetiche del historicismo como paradigma único de interpretación bíblica y la validación de la lectura histórica como instrumento hermenéutico exclusivo para iluminar el presente– han sido y fueron señaladas igualmente dentro del propio movimiento de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana. Por ejemplo, el peligro de sustentar los discursos ideo-teológicos de la Teología de la Liberación –digamos, "la opción de Dios por los pobres", por utilizar una fórmula clásica– sobre la base de reconstrucciones socio-históricas de los textos bíblicos fue señalado, entre otras personas, por biblistas como Jorge Pixley y Severino Croatto.

En su artículo "Liberando la Biblia", Pixley admitía la necesidad que tenía la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana de replantearse no

6 Para una mención breve de los cambios a finales del siglo XX sobre la definición del 'Antiguo Israel' y los paradigmas de investigación socio-históricos, cf. Keith W. Whitelam, "El mundo social de la Biblia", en *La interpretación bíblica hoy*, ed. John Barton, trad. José Pedro Tosaus Abadía (Santander, España: Sal Terrae, 2001), 53–69.

7 Cf. Whitelam, 54–55.

sólo sus paradigmas socio-históricos de interpretación bíblica, sino también la validez de ellos como criterios o presupuestos fundantes de orientación para el discurso hermenéutico de dicha corriente. En su texto Pixley señala lo siguiente:

> necesitamos examinar el tema de la historicidad con relación al surgimiento de Israel. Para la mayoría de nosotros, la creencia en una liberación para las personas que salieron de la esclavitud en Egipto, basada sobre las leyes sinaíticas, ha sido un pilar básico de nuestra comprensión de la Biblia. Yahvé era el dios "que nos sacó de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre", y al hacer esto, confirmó que los dioses del faraón y de su pueblo quedaban impotentes cuando se enfrentaban a un Dios liberador que hizo los cielos y la tierra. *La historicidad de un Israel tribal que existió en una época temprana ha sido puesta en duda recientemente por la academia en el Primer Mundo*, y muchos trabajos exegéticos fechan el origen de Israel con la monarquía o aún en época posterior. El hecho de que los libros bíblicos fueron todos escritos durante o posterior al exilio babilónico ha llevado a algunos a dudar aun sobre los relatos de la monarquía en nuestros libros de los Profetas Anteriores. *Después de años de entrenar a los pobres para leer la Biblia como un libro de liberación, no podemos abandonar este motivo (tema recurrente) de liberación, el cual no se limita de por sí al Israel tribal…* para nosotros la piedra angular de la liberación ha sido la formación del Israel tribal en un contexto de transformaciones sociales construido sobre un modo tributario de producción. No debemos necesariamente abandonar nuestro eje, pero necesitamos tener una discusión abierta en la materia y colocar la pregunta: ¿Qué significaría afirmar la liberación bíblica sin un Israel tribal histórico construido sobre las leyes sinaíticas en el cual apoyarse? Nuestra fe no puede y no descansa en los resultados de la investigación histórica, por lo que

> debemos estar abiertos y explorar las alternativas que hemos temido por tanto tiempo enfrentar.[8]

Con esta elaboración, Pixley señaló la dificultad de reconstruir históricamente el acontecimiento de la liberación relacionado con el relato del *Éxodo* y la conquista de la tierra de Canaán, leído a partir de la historiografía y la sociología de algunas corrientes en los 70 y 80 como un producto literario que evocaba un acontecimiento histórico concreto: una rebelión de campesinos y campesinas oprimidas y esclavizadas dentro de la dinámica económico-política –entiéndase modelo tributario de producción[9]– de las ciudades estado del Levante. Y con este señalamiento, Pixley evidenciaba cómo la pérdida de la certeza ofrecida por una reconstrucción sólida del pasado del Antiguo Israel hacía tambalear las certidumbres en torno al discurso hermenéutico –o ideo-teológico– que se había construido sobre éste, o sea, removía los cimientos de una fe sustentada sobre el discurso de un dios que mira el clamor de su pueblo y actúa para liberar.

Ahora, sin negar el rol práctico y funcional que jugó toda la reconstrucción histórica del "Israel tribal" rebelado y liberado dentro del discurso político-religioso de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana de los 70 y 80, en medio de los contextos de lucha y resistencia política en contra de los regímenes dictatoriales en el continente, el abordaje elegido como recurso exegético para animar la interpretación bíblica encontró un límite infranqueable desde los

8 "Liberating the Bible: Popular Bible Study and Its Academia Allies", en *The Future of the Biblical Past: Envisioning Biblical Studies on a Global Key*, ed. Roland Boer y Fernando F. Segovia (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2012), 177. Traducción del autor.

9 Para una discusión del modelo como instrumento de análisis bíblico, revisar Gerald West, "Tracking an ancient Near Eastern economic system: The tributary mode of production and the temple-state", *Old Testament Essays - OTE* 24, núm. 2 (el 1 de enero de 2011): 511–34.

trabajos sociológicos en boga de dicha época. Lo más importante, a mi parecer, de este descubrimiento, es que evidenció uno de los riesgos asumidos por la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana que perviven aún hoy: el de sustentar el proyecto ideo-teológico y político de lectura –una praxis orientada por la *opción preferencial*– sobre la ciencia bíblica histórica, como forma de dar no sólo sustento material a un acontecimiento considerado fundante, sino prestigio y solidez científica a una opción hermenéutica que es sustancialmente política.

Sin embargo, al cambiar no sólo los discursos historiográficos sobre el Antiguo Israel, por ejemplo, a través de trabajos como el del arqueólogo israelí Israel Finkelstein[10], así como sus grados de certeza, lo que tambaleó no fue únicamente una serie de teorías de reconstrucción del libro del *Éxodo* o la injusta y opresora monarquía del rey Salomón. Estas nuevas teorías afectaron el edificio que sostenía los discursos de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana, los cuales, aunque sólidos y claros en términos políticos, ideológicos y teológicos, académicamente se mostraron endebles, siendo criticados y finalmente desarticulados.[11] Otros ejemplos, como el conocido aporte de Pablo Richard y su noción de la Biblia como *memoria histórica*

10 Ver, por ejemplo, su obra célebre, escrita conjuntamente con el arqueólogo estadounidense Nel Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Sacred Texts* (New York, USA: The Free Press, 2001). De esta obra también existe una versión en español: *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, trad. José Luis Gil Aristu, 3a ed. (Madrid: Siglo XXI de España, 2011).

11 Es importante aquí señalar lo que considero una debilidad importante del modelo que he venido explicando. La validez del discurso ideológico de la HBL no radicaba sobre una base histórica de las tradiciones del Antiguo Israel, sino en su fecundad teológica y política en la época de recepción. Sin embargo, al haber acudido tan asiduamente a sustentar el discurso ideológico a partir de la exégesis histórica, la HBL expuso su claridad teológica a los vaivenes de la reconstrucción del pasado bíblico, altamente volátil en sus teorías a partir de los años 70.

de los pobres[12], fueron también esfuerzos de orientación teológico-política para la interpretación bíblica que a la larga no encontraron sustento crítico.

Antes que Pixley, un autor que ya había planteado el peligro de una exacerbada confianza en los métodos históricos como fuentes altamente confiables para el trabajo de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana fue el biblista argentino Croatto, quien consideraba que un abordaje hermenéutico con pretensión liberadora no tenía como obligación el sustentarse en un evento histórico-social reconstruido del pasado bíblico. Al contrario, Croatto elaboró una comprensión de los textos bíblicos a partir de los conceptos de "hecho fundante" y "polisemia" que le permitieron construir correlaciones entre texto bíblico y vivencia histórica concreta a partir de paradigmas histórico-literarios, pero no historicistas.

En su texto *Hermenéutica Bíblica*, Croatto usaba el término "concordismo" para describir una práctica en la cual se buscan de manera simplificada correspondencias entre "nuestras situaciones y los sucesos relatados en la Biblia".[13] Para el autor, este abordaje tenía dos problemas: a) "reducía el mensaje a situaciones que tienen su equivalente en la experiencia de Israel o de la primera comunidad", en lo que llama concordismo teológico,[14] y b) superficializaba el mensaje "al nivel de una facticidad externa, confundiendo lo que sucede con su sentido", o también considerando "lo que sucede en el texto como idéntico a lo que sucede en la realidad, sin tener en cuenta que ésta

12 Cf. Pablo Richard, "La Biblia: Memoria histórica de los pobres", *Servir* XVIII, núm. 98 (1982): 143–50.

13 *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, 2a ed. (Buenos Aires, Argentina: Lumen, 1994), 15s.

14 16.

es interpretada por aquel".[15] Para Croatto, el problema de este tipo de historicismo es que provoca que se confunda "el kerigma con su revestimiento cultural o contextualización histórica".[16]

El autor, por el contrario, proponía comprender el ejercicio hermenéutico como "una producción y no como una reproducción de sentido".[17] A partir de esta noción, Croatto sostendrá que toda interpretación es una relectura, y que ésta implica un proceso de contextualización, indicando que interpretar es "crear y no repetir".[18] Así, el autor usa el concepto de polisemia para argumentar que en la lectura de un texto se abre un mundo de sentidos producto de la naturaleza propia del texto, esto en su codificación como sistema de lenguaje. El texto, al ser producto literario, se abre a nuevas formas de interpretación que hacen florecer la estructuración de significantes y significados que producen sus sentidos.[19] Para Croatto, todo texto "concentra una polisemia que lo abre hacia adelante por su condición de tejido estructural de códigos lingüísticos", por lo que toda lectura de un texto es "producción de sentido".[20] Así, el autor insistía en un abordaje de índole literario de los textos bíblicos, el cual aprovecharía la polisemia del material para el ejercicio de vinculación entre el texto y la comunidad lectora.

La polisemia no es sólo un concepto que permita comprender el proceso de interpretación del texto bíblico, sino que también contribuye a entender su proceso de producción. A partir de la noción de "hecho fundante",

15 16.

16 16s.

17 Croatto, 23.

18 7.

19 45.

20 53.

Croatto discute lo que podríamos denominar la "dimensión histórica" de un texto bíblico. Para este autor un hecho fundante es una experiencia vivida por alguien –el pueblo, un individuo– y que adquiere una carga de sentido significativa; dicha experiencia, al ser interpretada, posteriormente es convertida en tradición compartida y, finalmente, en texto. A partir de esta comprensión Croatto permitía entender cómo los textos de la Biblia no son simples reproducciones en texto de una experiencia histórica –lo que tiende a buscar el paradigma historicista– sino más bien el producto literario de la interpretación de la vivencia de la comunidad, reflexionada al punto de que es vertida y convertida en texto. Para Croatto, el hecho fundante es la experiencia que provoca la reflexión de la comunidad, que lleva a una identificación de sentido fundamental en la producción del texto bíblico. Más que evento histórico, lo que el texto bíblico recoge es el sentido que la comunidad ha dado a una experiencia, y que a partir del texto ha vertido literariamente. Adicionalmente, en el proceso de transmisión, cada comunidad lectora que recibe el texto reproduce este proceso de *recepción con sentido*, interpretando la tradición recibida, ahora desde un nuevo lugar hermenéutico y asignándole nuevos sentidos/significados. La interpretación bíblica se convierte así en un continuo proceso de apertura y clausura de sentido, en la que el valor del texto radica en la significación que le es asignada, y no a la confirmación de la existencia histórica de su contenido en un momento anterior.

El motivo del *Éxodo*. Evento fundante y polisemia

El proceso planteado por Croatto, en el cual una experiencia significativa es convertida a través de la interpretación en un texto, que luego un grupo posterior acoge en una nueva experiencia significante

y le otorga sentido, se puede ejemplificar a partir de una mirada a la tradición del *Éxodo*, una de las más importantes en las páginas de la Biblia. En el trabajo sobre el *Éxodo* del profesor Ramírez Kidd se discuten estas dimensiones del texto, que cohesionan la dimensión histórica de la experiencia, su interpretación en texto, y su potencial polisémico para posteriores lecturas.

En términos de un evento histórico que tiene el potencial de convertirse en hecho fundante, y que puede ser reconstruido en algunos términos a partir de los Estudios Bíblicos, Ramírez Kidd insiste en comprender el evento del *Éxodo* no como un acontecimiento único y puntual, sino más bien como una experiencia recurrente de esclavitud en un período histórico del Antiguo Israel. Al discutir el sentido histórico del *Éxodo*, Ramírez Kidd afirma que

> El motivo de bajar a Egipto para sobrevivir, del cual los eventos narrados en Éx 1 no son sino una expresión particular, no refieren por tanto a un acontecimiento puntual sino, a una experiencia histórica recurrente, a un patrón de relacionamiento entre comunidades de Canaán respecto de Egipto.[21]

Esta breve cita, representativa de la investigación actual en torno al *Éxodo*, permite comprender la diferencia entre la dimensión histórica de un texto y un abordaje historicista. Desde el historicismo se espera que el contenido del texto equivalga a la realidad concreta vivida por el pueblo en un momento histórico particular; en la dimensión histórica, en cambio, se comprende que el texto, como producto

21 "El Éxodo como inversión simbólica: complejidad de las utopías. Éxodo 1,8-14", en *80 años de exégesis bíblica en América Latina: Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizados con ocasión del 80º aniversario de Revista Bíblica*, ed. Eleuterio Ramón Ruiz (Estella: Editorial Verbo Divino, 2021), 210.

literario, tiene una vinculación con una realidad histórica desde la cual nació y a la cual interpreta, en sentido amplio. En este caso, el mundo histórico del texto es un acontecimiento genético que se vierte en una producción literaria. Para el *Éxodo*, el evento histórico es la condición de sometimiento y dominación que Egipto impone a los pueblos de Canaán durante la edad del Bronce Tardío, experiencia que es tomada y convertida en texto.

Este segundo proceso, de carácter interpretativo, es el que explica la relación entre hecho fundante y texto. En el ejemplo sobre la tradición de liberación según el relato del *Éxodo*, Ramírez Kidd argumenta que de la circunstancia histórica fundante se pasa a una obra literaria que interpreta la primera. Así, al hablar de la dominación constante de Egipto sobre Canaán, el autor señala:

> Algo (…) se convierte en motivo literario, precisamente por el carácter repetitivo de la misma. La experiencia de atravesar por siglos el límite natural que los separaba a Egipto, dio lugar en estos emigrantes a la idea de un umbral interior. Umbral tras el cual la existencia podía cobrar un nuevo sentido: bien fuese, el de la posibilidad de sobrevivir físicamente; bien fuese, el de recobrar una libertad perdida y anhelada.[22]

El hecho histórico de dominación, sólo al adquirir sentido y significado, se convierte en hecho fundante, que al ser interpretado da a luz el texto. Aquí, para Ramírez Kidd, la realidad –o memoria– de dominación egipcia suscitó, entre otras experiencias, el anhelo de la supervivencia o la libertad. Al estudiar la convergencia de las dinámicas históricas y literarias del texto, Ramírez Kidd observa que "No se trata aquí pues del recuerdo de algo que sucedió una vez, sino de una

22 210.

realidad que, por ser habitual, forma parte de la memoria colectiva, convertida ahora en mito fundante".[23] En otras palabras, y citando a N. Na'aman, Ramírez Kidd sugiere que el texto permite ver cómo opera la "transferencia de la memoria de la esclavitud y la liberación de Canaán (…), y con ello el recuerdo de la larga ocupación egipcia de Canaán que resultó en la nueva identidad de la joven sociedad israelita".[24] La experiencia histórica, interpretada en su polisemia, encontró el hecho fundante que dio luz a la tradición albergada en el texto del *Éxodo*, convirtiendo la antigua experiencia de esclavitud en una afirmación indiscutible de liberación.

Ramírez Kidd resume así la profunda relación que existe entre acontecimiento histórico, hecho fundante, e interpretación de la experiencia en un texto. El autor señala:

> El sistema opresivo descrito en Éx 1,8-14 era, en cierta medida, algo impuesto también a la población cananea (…). Sufrir la esclavitud bajo el régimen de Faraón no fue entonces, una experiencia privativa de Israel, sino de toda población cananea a finales del imperio nuevo. No se necesitaba estar en Egipto para ello, condiciones similares se vivían en Palestina. De allí que, en palabras de S. D. Sperling "[d]ebamos interpretar las tradiciones de la esclavitud *en* Egipto, como alegorías de la esclavitud *a* Egipto". El evento del éxodo es, brevemente, una metáfora. El anhelo de una salida (éxodo) de esta situación, era una aspiración generalizada de las diversas poblaciones cananeas de la época.[25]

23 210.

24 210.

25 211.

A partir de esta discusión identificamos un importante aporte a la comprensión de la interpretación bíblica. Se asume un abordaje altamente interpretativo del análisis del texto por su característica particular de ser, él mismo, producto hermenéutico. La búsqueda de identificar y validar los textos bíblicos a partir de su capacidad de reconstrucción objetiva de hechos históricos comprobables se hace marginal en este modelo, al menos como recurso de legitimación del valor del sentido del texto. Por el contrario, se coloca en el centro de la reflexión el análisis de los textos a partir de los potenciales significados que cargan, tanto para la potencial comunidad que les dio vida, como para las comunidades lectoras hoy.

Al relacionar esta forma de interpretación con el quehacer de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana, es posible afirmar que esta trayectoria es invitada no a encontrar los paralelos materiales e históricos entre texto y contexto del texto, y entre texto y comunidad lectora hoy, como forma única de validación y sustento político-ideológico de su discurso, o como camino exclusivo para encontrar sentido en los textos de la Biblia. Por el contrario, el cuestionamiento al historicismo abre la posibilidad de incorporar otras herramientas de interpretación bíblica para dialogar con los potenciales sentidos que el texto provoca por su polisemia, explorando las formas en que pueden ser recibidos hoy en nuevas condiciones y vivencias y por nuevos sujetos históricos. Esta relación entre el texto como fuente de interpretación, y también como resultado del proceso hermenéutico, será ilustrado a través de la descripción de la práctica del midrash, el cual aporta elementos importantes para una Hermenéutica Bíblica Latinoamericana no historicista.

El fenómeno del *midrash* como apropiación de la tradición bíblica en un nuevo momento histórico

El primer elemento por mencionar es que la idea de sugerir la noción de *midrash* como modelo implica beber de dos aspectos fundamentales de esta práctica: (1) el proceso de recepción de una tradición para actualizar su sentido, y (2) la producción de una nueva tradición textual producto de dicha recepción.

Hablar de *midrash* implica comprender el proceso interno de interpretación que se identifica en los textos del Antiguo Testamento y que se reproduce de igual manera en el Nuevo. Este fenómeno es explicado por autores como Trebolle Barrera, quien habla de "la existencia de un procedimiento antológico, consistente en la reutilización y actualización de expresiones o fórmulas de textos bíblicos más antiguos, produciendo un nuevo texto calificado como midrásico".[26] La palabra *midrash* "proviene de la raíz hebrea *derash*" y sugiere la idea de "buscar, investigar o exponer".[27] Este "es el nombre que se asigna a la exegesis de la Biblia que emanó de las escuelas rabínicas en la antigua Palestina"[28], siendo parte no sólo del judaísmo rabínico sino ya de momentos anteriores, como se mencionó.

26 *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana: Una introducción a la historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 1993), 455.

27 Isidore Epstein, "Midrash", en *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, ed. George Arthur Buttrick, vol. 3 (K-Q) (Nashville: Abingdon Press, 1962), 376. También se sugiere consultar Gary G. Porton, "Midrash", en *Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, vol. 4 (K-N) (New York, USA: Doubleday, 1992), 818.

28 Epstein, "Midrash", 376.

Para autores como Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández los textos de índole midrásico tienen la característica de "aclarar y actualizar el texto bíblico en orden de los intereses del autor y de los lectores".[29] Para estos autores un ejemplo útil para comprender este fenómeno es la obra del cronista, la cual puede considerarse un *midrash* que relee y actualiza desde una perspectiva particular la tradición deuteronomista.[30] Vemos en el ejemplo de la tradición deuteronomista mencionado por Aranda, lo que encontraremos en el trabajo de 1 *Samuel* 9 y *Mateo* 2: el proceso de recepción de un texto en un nuevo contexto y la producción de un nuevo texto a partir de dicha recepción, lo que ocurre canónica y extra canónicamente, y lo que ha acontecido como fenómeno característico en la recepción del texto bíblico a lo largo de la historia hasta hoy.

Trebolle Barrera afirma que en términos de los textos bíblicos no es posible establecer un "corte radical entre la forma final de un texto y los comentarios posteriores", dado que "desde comienzos de la tradición bíblica la interpretación es parte integrante del texto mismo".[31] Este elemento es fundamental en nuestro ejercicio de análisis del método de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana, porque identifica como fenómeno perteneciente a la tradición bíblica y su estudio la constante reinterpretación de los materiales desde un contexto particular de recepción.

Sobre el "proceso midrásico" Trebolle Barrera ofrece como ejemplo la tradición profética, argumentando que "los profetas se inspiraban en tradiciones antiguas para interpretar los acontecimientos de su

29 Gonzalo Aranda Pérez, Florentino García Martínez, y Miguel Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria* (Estella: Verbo Divino, 1996), 333.

30 333s.

31 *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, 455.

época".[32] El autor menciona cómo "sus discípulos no hicieron más que continuar con este proceso interpretativo, creando y recreando el texto", en un proceso de interpretación que "continuará incluso tras la estabilización del texto".[33] La literatura bíblica se caracterizará, debido a este intercambio, por el fenómeno de la intertextualidad, en un proceso de relectura continua que se reproducirá aún en la patrología, la literatura cristiana primitiva, y el judaísmo rabínico.[34] Podemos afirmar, por ende, que "los textos del AT conocen ya los procedimientos de interpretación que más tarde utilizó la exégesis rabínica", por ejemplo, el ya mencionado *derash*, el cual trata de "fundamentar en la Escritura normas legales no contempladas en la *Torah*, o desarrollan motivos narrativos y enseñanzas morales contenidas en el texto bíblico".[35]

En las tradiciones del AT y el NT, por ende, es frecuente encontrar que "una tradición contenida en un libro aparece reelaborada en otro", usualmente a partir de un "género diferente con objeto de desarrollar una ley, enseñanza, amonestación, etc.".[36] Trebolle Barrera señala, por ejemplo, que Jer 17,21-22 es "una reelaboración exegética de Dt 5,12-14", e identifica, entre otras, las reinterpretaciones que ocurren por ejemplo a partir de las reelaboraciones narrativas de textos legales (así comprende la relación entre Gn 1,26-9 y Gn 9,1-7).[37] También menciona las reelaboraciones teológicas entre textos de un mismo cuerpo literario, como sucede en la "promesa incondicional hecha

32 455.

33 455.

34 Cf. Trebolle Barrera, 455s.

35 Trebolle Barrera, 455s.

36 Trebolle Barrera, 457.

37 457.

a David de que su dinastía sería eterna" en 2 Sm 7,12-16, que es citada y reinterpretada en 1 Re 2,1-9, pero ahora "condicionada al cumplimiento de la *Torah* por parte de los descendientes de David".[38]

Para ilustrar este fenómeno interpretativo de carácter midrásico, que implica la recepción de un texto en una nueva circunstancia, y la producción de una nueva tradición a partir de este, discutiremos algunos elementos presentes en los pasajes de 1 *Samuel* 9,15-16 y *Mateo* 2, ambas tradiciones que reciben y reinterpretan motivos presentes en el libro del *Éxodo*[39] en circunstancias nuevas, actualizando su sentido. Ambos textos se consideran importantes para comprender las contribuciones del proceso midrásico para el ejercicio de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana.

El *midrash* como proceso interpretativo

El primer aspecto por resaltar en este análisis de la contribución del *midrash* a la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana es su rasgo como proceso interpretativo. Para esta ilustración conversaremos sobre la recepción que realiza 1 *Samuel* 9,15-16 de la tradición de *Éxodo* 3,7-9. Una breve mirada literaria puede permitir realizar, como sugiriera Trebolle Barrera, un ejercicio comparativo de intertextualidad, a través de la cual ciertos elementos de los relatos como trama, escenario, personajes, y repeticiones, permiten realizar una lectura comparativa

38 457s.

39 La tradición del *Éxodo* es una de las más presentes en el resto de la literatura bíblica. Como sugiere Sarna, "más allá del relato mismo, el tema del Éxodo es mencionado cerca de 120 veces en la Biblia Hebrea". Nahum M. Sarna, *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel* (New York, USA: Schocken, 1986), 2.

y un análisis de relectura de los textos mencionados. El texto de 1 *Samuel* 9,15-16, y su potencial literatura inspiradora en *Éxodo* 3,7-9, se colocan aquí en mirada sinóptica:

1 *Samuel* 9,15-16	***Éxodo* 3,7-8**
15 Ahora bien, la víspera de la venida de Saúl, Yahvé había revelado a Samuel: 16 Mañana, a esta misma hora, te enviaré un hombre de la tierra de Benjamín, lo ungirás como jefe de mi pueblo Israel y él **librará** a mi pueblo de la mano de los filisteos, porque *he visto a mi pueblo*, y **su clamor ha llegado hasta mí** (1 *Samuel* 9,15-16)	7 Yahvé le dijo: "*He visto* la aflicción de *mi pueblo* en Egipto; **he escuchado el clamor** ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. 8 He bajado para **librarlo** de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena espaciosa... 9 **El clamor** de los israelitas **ha llegado hasta mí** y he visto la opresión con la que los afligen (*Éxodo* 3,7-9)
Elementos literarios de comparación	
He mirado a mi pueblo *Su clamor ha llegado hasta mi* ***Salvaré a mi pueblo de mano de los filisteos***	*He visto (la aflicción) de mi pueblo* *He oído su clamor* *He bajado para* ***librarlo*** *de la mano de los egipcios*

Las similitudes literarias son varias. ***El escenario*** en que se desarrolla la acción es en alto grado correspondiente: el pueblo de Israel sufre peripecias de distinto tipo a manos de una fuerza de dominación extranjera. Se comparte una situación de opresión y un sentimiento de desesperanza. En términos de los ***personajes*** y su ***caracterización***, podemos identificar tres grupos: una fuerza opresiva que amenaza la libertad del pueblo (egipcios/ filisteos), una figura divina que acciona

una intervención salvadora (Yahvé en ambos casos), y un mediador humano a partir del cual se ejecuta dicha intervención (Moisés y Saúl). La ***trama*** de ambos relatos opera bajo el mismo desenvolvimiento, identificado como motivo literario de inversión: una situación desesperanzadora de opresión que vive el pueblo es intervenida a través de la intervención de un enviado divino, suscitando una liberación política. Finalmente, la relación literaria también se da a través de la ***repetición*** de términos: el ver/mirar de Yahvé, la escucha del clamor, la *mano* que oprime, y la acción de liberar permite una lectura intertextual de los relatos. El punto de vista o perspectiva parece también alineado en ambos relatos: desde la visión del pueblo de Israel subyugado, se celebra la intervención liberadora de la mano de Yahvé.

Estos elementos literarios permiten trazar una línea de correspondencia entre ambos textos, donde el probable ejercicio es el de una relectura que realiza el autor de 1 *Samuel* 9,15-16 del material del *Éxodo* 3,7-9,[40] como lo permite sugerir el trabajo de los distintos comentarios críticos a 1 *Samuel* 9,7-9. En ese sentido, es importante señalar "la sorprendente similitud de lenguaje" que vincula, por ejemplo, 1 *Samuel* 9,16 y *Éxodo* 3,9.[41] Adicionalmente, este autor observa el elemento de ungimiento que menciona la escena, diciendo que "el ungimiento de Saúl como *nágid* está asentado en un patrón estereotipado de llamado a la vocación, visible también en las vocaciones de Gedeón (Jue 6,11-16) y Moisés (*Éxodo* 3–4)".[42] Klein, por otro lado, observa que según

40 Para los diferentes ejercicios de recepción del Éxodo en tradiciones posteriores, incluyendo 1 *Samuel*, se sugiere consultar José Severino Croatto, "La relevancia sociohistórica y hermenéutica del Éxodo.", *Concilium*, núm. 209 (1987): 155.

41 Cf. William Foxwell Albright y David Noel Freedman, eds., *1 Samuel. A New Translation with Introduction and Commentary by P. Kyle McCarter, Jr*, vol. 8, The Anchor Bible (New York, USA: Doubleday Comany Inc., 1984), 179.

42 Albright y Freedman, 8:187.

el relato de 1 *Samuel* 9 "La función de Saúl como príncipe es salvar al pueblo de la mano de los filisteos, una operación de rescate para la que existían precedentes en Samgar (Jue 3,31), Gedeón (Jue 6,14-15; 8,22) y Sansón (13,5)".[43]

Para Klein, la fórmula salvadora en 16a es seguida "de la razón de la misma (…) que probablemente debería atribuirse a Dtr".[44] Como en este pasaje, "'ver la aflicción de su pueblo' es una motivación para la acción de Dios", tal cual surge "en Éx 3,7.9; 4,31; Dt 26,7, y 2 Re 14,26".[45] En la mayoría de estos relatos, relacionados a la tradición deuteronomista, "el envío de un salvador suele ir precedido de un grito de auxilio (Jue 3,9.15; 4,3; 6,6; 10,12.13.14; 1 Sam 12,8.10), que es el requisito previo necesario para la intervención de Dios (cf. 1 Sam 7,8.9)". Consecuentemente, el autor deuteronomista propondría en 1 *Samuel* 9,15-16 que "Saúl fue designado príncipe puesto que Yahvé había respondido positivamente a los clamores de su pueblo".[46]

A partir de estos elementos provenientes de las dimensiones literarias e históricas del texto de 1 *Samuel* 9,15-16, es posible pensar que el texto sobre la vocación de Saúl puede ser comprendido como un recuento de los orígenes de la monarquía de Saúl altamente estilizado a través de la interpretación de la memoria de *Éxodo* 3,7-9. En este sentido, es posible argumentar que, para el autor de *Samuel*, Saúl asume el rol no sólo de jueces como Sansón, sino que también surge como un nuevo Moisés, enviado por Yahvé a liberar al pueblo en medio de una situación de opresión. Opera así la dinámica del proceso del

43 Ralph W. Klein, *1 Samuel. Word Biblical Commentary*, vol. 10 (Waco, Texas: Word Books, 1983), 88s.

44 Klein, 10:89.

45 10:89.

46 10:89.

midrash, en la cual una tradición fundante –el encuentro de Yahvé con Moisés en *Éxodo* 3,7-9– es reinterpretada en una nueva situación –el momento de contar el relato de surgimiento de Saúl como *nagid* o líder político en medio de la opresión filistea.

Así, por ejemplo, comprende Sarna la constante recepción del *Éxodo* en el resto de las tradiciones bíblicas. Para Sarna, "el Éxodo era visto como un evento de suprema significación religiosa, una experiencia indeleblemente estampada en la memoria e imaginación de Israel e inscrita profundamente sobre la conciencia y comprensión del pueblo".[47] A la luz de esta idea, es posible afirmar que en la situación en que se compone el material de 1 *Samuel* 9,15-16, se plasma literariamente el profundo sentido de liberación identificado en el Éxodo. Este material, ahora leído desde una nueva situación de dominación,[48] suscita una apropiación en la que Saúl es construido literaria e ideo-teológicamente como un *nuevo* Moisés, un personaje que encarna al instrumento humano que hace material una nueva liberación del pueblo por mano de Yahvé.

El ejercicio midrásico presente en esta reinterpretación del texto evidencia un ejercicio de actualización, en la cual la tradición antigua del Éxodo adquiere sentido y significado en un nuevo presente, produciendo un nuevo discurso que se convertirá, igualmente, en tradición fundante para futuras generaciones. En términos hermenéuticos, especialmente dentro del paradigma de la Liberación, la pregunta exegética y hermenéutica no se concentra en reconstruir un evento histórico de encuentro y ungimiento de Saúl como requisito

47 *Exploring Exodus*, 2.

48 Después de la dominación egipcia en el Bronce Tardío, Israel y Judá conviven bajo la dominación de distintas potencias, de las cuales la dominación asiria y babilónica enmarcan lo que la crítica ha concebido como tradición deuteronomista.

fundamental de valoración del texto. Desde un abordaje midrásico, la lectura radica en preguntarnos por el valor de la representación de Saúl como ungido y enviado de Yahvé en medio de una situación de opresión, al estilo que evoca de la mejor manera aquel relato fundante que recuerda la intervención salvadora de Yahvé en Egipto a partir de la figura de Moisés.

El *midrash* como producto interpretativo

Una vez ilustrado el *midrash* como proceso interpretativo, pasamos ahora proponer la concepción de *midrash* como producto interpretativo. Aunque la distinción entre estas dos dimensiones es meramente explicativa –ambas están articuladas y son inseparables– la idea es que a partir del texto de *Mateo* 2 se pueda ejemplificar la forma en que la recepción de un texto, en este caso el relato de *Éxodo* 1–3, adquiere una significación tan considerable en una nueva realidad como para producir una nueva tradición autoritativa.[49]

Inicialmente, al igual que en la relación entre 1 *Samuel* 9,15-16 y *Éxodo* 3,5-7, es posible establecer una serie de correspondencias literarias entre los pasajes de *Éxodo* 1–3 y *Mateo* 2, las cuales evidencian una alta elaboración del primer texto en el segundo. Los puntos de comparación se pueden ilustrar a partir de los siguientes ejemplos:

49 En el caso de *Mateo* 2, no solamente construida a partir de la relectura del *Éxodo*, sino de textos como *Números* o *Isaías*. Cf. Warren Carter, *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading* (Bangalore: Theological Publications in India, 2007), 73–89.

Éxodo 1-3	*Mateo* 2
Mención del gobierno del monarca de turno: "Surgió en Egipto un nuevo rey que no había conocido a José" (Ex 1,8)	***Mención del gobierno del monarca de turno:*** "Jesús nació en Belén de Judea, en tiempo del rey Heródes" (Mt 2,1)
El monarca de turno instruye la eliminación de los niños varones como forma de control de una amenaza: "Entonces el Faraón ordenó a su gente que arrojaran al Río a todo niño recién nacido, pero que dejasen con vida a las niñas" (Ex 1,22)	***El monarca de turno instruye la eliminación de los niños varones como forma de control de una amenaza:*** "Herodes, al ver que había sido burlado por los magos...mandó matar todos los niños de Belén y de su comarca" (Mt 2,16)
Desobediencia a las instrucciones del rey de turno: "Pero las comadronas temían a Dios y no hicieron lo que les había mandado el rey de Egipto" (Ex 1,17)	***Desobediencia a las instrucciones del rey de turno:*** "(...) avisados en sueños que no volvieran a Herodes, regresaron a su país por otro camino" (Mt 2,12)
Contexto de dominación: "Los egipcios esclavizaron brutalmente a los israelitas, amargándoles la vida con dura servidumbre (...) los esclavizaron brutalmente" (Ex 1,13-14)	***Contexto de dominación (por referencia):*** "En tiempos del rey Herodes" (Mt 2,1b)

Salvación de un individuo que posteriormente operará la salvación divina: "La mujer concibió y dio a luz un hijo (...) lo tuvo escondido por tres meses (...) tomó una cestilla (...) metió en ella al niño, y la puso entre los juncos, junto al río" (Ex 2,2-3)	***Salvación de un individuo que posteriormente operará la salvación divina:*** "(...) el ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: 'prepárate, toma contigo al niño y a su madre y huye a Egipto; y estate allí hasta que yo te diga. Porque Herodes va a buscar al niño para matarlo" (Mt 2,13)
Mención de una vocación que mediará la salvación divina: "Así que ponte en camino, yo te envío al Faraón para que saques a mi pueblo, a los israelitas, de Egipto" (Ex 3,10)	***Mención de una vocación que mediará la salvación divina:*** "les preguntó a donde iba a nacer el Cristo. Ellos le respondieron: en Belén de Judea" (Mt 2,5)

Las correspondencias arriba planteadas permiten de nuevo hacer una lectura comparativa de una tradición base –*Éxodo* 1–3– que en su lectura ha producido la composición de una tradición posterior y que responde a preguntas concretas en un nuevo contexto. Las similitudes entre las tradiciones surgen, una vez más, en términos de trama, escenario, personajes y repetición. La ***trama*** general puede resumirse en tres momentos: la introducción, que presenta una situación de dominación (bajo Faraón o bajo Herodes) en la cual nace una figura emancipadora. El segundo momento, de clímax, implica la amenaza contra la vida de esta figura que se convierte en mediadora divina, y finalmente la salvación de la figura infante que se convertirá en

mediador de la salvación de Dios. Ambas tramas plantean aspectos de índole kerigmático: ante la amenaza de la violencia de las fuerzas humanas imperiales, la intervención divina opera una salvación para todo el pueblo a partir de una "figura elegida". Así como antaño Dios salvó al pueblo a través de Moisés, hoy vuelve a actuar en momentos de angustia y opresión mediante la figura de Jesús. La lectura cristológica del AT queda así afirmada.

Las similitudes entre ***personajes*** son igualmente evidentes: la triada Faraón/Herodes, bebé Moisés y bebé Jesús, así como comadronas y magos, representan tres parejas que permiten narrar el desarrollo de los eventos. La primera pareja evoca la dimensión de la opresión. En el texto de *Mateo*, por ende, Herodes adquiere el rol y características del "opresivo Faraón". En segundo lugar, a partir de la figura de los infantes, se representa la intervención divina salvadora. Dios ha escuchado a su pueblo, tanto durante la opresión egipcia como en medio de la dominación romano-herodiana, y ha decidido actuar a partir de la figura de un infante enviado para salvar, motivo presente en la tradición bíblica como lo evidencian los relatos sobre los nacimientos milagrosos de Samuel o Sansón. La repetición más importante para resaltar es la eliminación de los infantes, que une la experiencia amenazante sobre Moisés y Jesús. Las correspondencias aquí mencionadas pueden ser suficientes para argumentar que en el caso de *Mateo* opera un ejercicio claro de *midrash*. El autor del evangelio incorpora en su relato una tradición altamente elaborada sobre el nacimiento de Jesús, la cual interpreta el relato de Moisés asignándole una dimensión teológica nueva: Jesús es un nuevo enviado divino que como Moisés deberá mediar entre el pueblo y la salvación de Dios.

Esta relación de recepción de tradición y producción de un nuevo texto a la luz de una nueva circunstancia –la lectura cristológica

del AT en la tradición de nacimiento de Jesús en *Mateo* 2– ha sido discutida ampliamente por la crítica bíblica. Por ejemplo, para autores como Carter existen "varias conexiones entre este relato y aquel en que Moisés lidera al pueblo fuera de la esclavitud de Egipto (por ej. Mt 2,13) que muestran que Herodes evoca al Faraón, otro gobernante que se resiste a los propósitos de Dios en vano".[50] En un sentido amplio, Herodes "representa a los reyes de la tierra que se resisten a Dios y a su ungido y que terminan frustrados por Dios".[51] Los textos también comparten un referente de escenario: Egipto. Para Carter esta referencia "evoca otros relatos de personas liberadas de dicha tierra por Dios", como sucede con José el hijo de Jacob.[52] Las similitudes con el relato de Moisés, sin embargo, son mayores: eventos como el ataque a niños, conflicto con monarcas, exilio bajo la protección de Dios, regreso del exilio, entre otros, permiten ver las correspondencias entre los relatos.[53]

Carter observa también que "el vínculo específico con Moisés evoca tanto el *Éxodo* como la liberación de la esclavitud y la dominación opresiva, además de la experiencia en el desierto y el Sinaí, en la cual Moisés revela la voluntad de Dios".[54] Como sucede con Moisés, Jesús también recibe la asignación de salvar al pueblo y de revelar la voluntad de Dios, y también se observa el contraste de la representación de Egipto, tierra de refugio para Jesús, pero de esclavitud para Moisés.[55] En *Mateo*, a través de Jesús, se "revive el relato del *Éxodo* como una

50 74.

51 Carter, 74.

52 83.

53 Carter, 83.

54 83.

55 Carter, 83.

expresión más de trabajo salvífico de Dios".[56] Como sucede con el Deuteroisaías, *Mateo* 1–2 es otra de las tradiciones bíblicas donde se concibe la acción salvífica de Dios como un nuevo éxodo.[57]

Carter también discute las razones posibles que explican la relación entre *Éxodo* y *Mateo*. Para el autor, invocar el *Éxodo* en el texto de *Mateo* 2 obedece a dos propósitos: "representar una vez más la dominante, opresiva y destructiva forma de los gobernantes en su uso del poder", así como "la oposición de Dios a dicho uso".[58] En ambas escenas el mensaje es contundente: "Dios se burla de los gobernantes y los condena a la destrucción".[59] Por otro lado, Davies y Allison sostienen que lo que encontramos en el evento del asesinato de los inocentes en *Mateo* es tanto una evocación de Ex 2,15 como la interpretación de tradiciones relacionadas "a las leyendas sobre Moisés (…) que son producto de la imaginación hagádica".[60] La leyenda sobre Nimrod, quien intenta "asesinar a los niños varones como forma de deshacerse de Abraham, es sólo uno de los ejemplos de cómo las tradiciones sobre Moisés eran transferidas a otras figuras".[61] Dicha relación permite sustentar la idea de que el grupo cristiano detrás de *Mateo* bebe de dichas tradiciones sobre Moisés para elaborar su relato del nacimiento de Jesús.

---

56 Carter, 83s.

57 Carter, 87. También Sarna observa cómo "el Éxodo se convierte en el paradigma de la redención futura; ofrece un patrón para la intervención de Dios en la historia en tiempos que vendrán. En períodos de crisis nacional, la experiencia pasada del Éxodo sirve para fortalecer la fe en los poderes redentores de Dios, además de ofrecer confort y esperanza en el futuro". *Exploring Exodus*, 3.

58 *Matthew and the Margins*, 85.

59 Carter, 85.

60 *The Gospel According to Matthew* (Edinburg: T & T Clark Limited, 1988), 265.

61 Davies y Allison, 265.

Finalmente, otro aspecto a comentar es el del modelo para la masacre de los infantes realizada por Herodes, que señala a la figura del Faraón (Ex 1,16). La comparación entre Herodes y Faraón se hace más fuerte cuando se revisan las fuentes rabínicas, en las cuales el "deseo de Faraón de eliminar la amenaza de un pretendiente al trono que está por nacer era tan fuerte que inclusive le llevó a asesinar a los niños de su propio pueblo". En el comentario de Jose b. Hanina a Ex 1,22 ("Y el Faraón cargó a su propio pueblo"), el comentarista dice: "Impuso el mismo decreto sobre su propia gente –matar a los niños varones– dado que astrólogos le advirtieron del nacimiento de un niño que lo derrocaría".[62] Hanina también observó: "El realizó tres decretos: primero, que si es un niño, lo deberán matar; luego, cada hijo nacido deberá ser lanzado al Nilo; y finalmente, él impuso el mismo decreto sobre su propio pueblo".[63] Así la pretensión de eliminar la amenaza para el propio poder político queda enlazada entre Herodes y Faraón.

¿Cómo comprender esta serie de correspondencias y relaciones presentes a nivel literario? Para McKenzie, recurrir a los motivos de la salida narrados en el *Éxodo*, o a la tradición del asesinato de los inocentes, evidencia la naturaleza teológica de la narración de *Mateo* 2, en la cual se plantea el mesianismo de Jesús en oposición a las fuerzas seculares que le combaten.[64] Lo que encontramos en *Mateo* 2 es una relectura cristológica de pasajes del AT, entre ellos *Éxodo* 1–3, donde se observa el interés del autor en una cristología mesiánica.[65] En otras palabras, la comunidad cristiana lee la tradición del *Éxodo*, junto a textos como *Miqueas* 5 o *Isaías*

62 Samuel Tobias Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospels of Matthew, Mark and Luke*, First Edition (New Jersey: KTAV Publishing, 1987), 12s.

63 Lachs, 13.

64 "The gospel according to Matthew", en *The Jerome Biblical Commentary*, ed. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, y Roland E. Murphy (New Jersey: Prentice Hall, 1968), 67s.

65 Davies y Allison, *The Gospel According to Matthew*, 243.

60, a la luz de una nueva circunstancia: el hecho Jesús y su interpretación para el siglo I en Palestina, en donde el Mesías Jesús se coloca como el enviado divino a disputar el dominio sobre el territorio, disputando el poder a Roma y sus reyes clientes, en este caso Herodes.[66] El recurso al *Éxodo* es uno más que el autor de *Mateo* incorpora a su concepción de Jesús como Mesías, desarrollado ampliamente en el texto.[67]

Se resalta de esta manera la función significativa de las dimensiones literarias y teológicas de *Mateo* 2, que a partir de *Éxodo* 1–3 y otros relatos, opera una actualización de tradiciones antiguas en una nueva circunstancia, respondiendo a nuevos contextos e intereses a partir de la creación de nuevo material que posteriormente será considerado autoritativo. El relato de *Mateo*, por ende, no persigue ser comprendido a partir de una lectura literal, o ser imaginado como un evento que ocurrió tal cual es narrado. Desde una perspectiva literaria y teológica, *Mateo* 2, y su uso de fuentes bíblicas como *Éxodo* 1–3, evidencia la profundidad kerigmática de las tradiciones bíblicas. Lo mismo ocurre, de acuerdo a Sarna, con el evento del *Éxodo*. Para este autor, el *Éxodo* "no fue nunca visto únicamente como un evento histórico del pasado, sino como un permanente símbolo de la conciencia nacional israelita. Siendo continuamente re-actuado, fue siempre nuevo, surgiendo una y otra vez de forma fresca sobre la mente y la memoria colectiva y alimentando la cultura y la religión".[68] Un ejemplo de su gran potencial kerigmático queda evidenciado en su recepción en *Mateo* 2.

---

66 Todo el relato de *Mateo*, a través de elementos como la mención a Belén o a la estrella, evidencia su alta elaboración teológica. Cf. Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament*, 8s.

67 Por ejemplo, el uso literario y teológico de la estrella que anuncia el nacimiento de Jesús –como dichos elementos anunciasen el nacimiento de Alejandro Magno en Cicerón, o de Abraham en la tradición judía– es una clara alusión a la esperanza mesiánica, acudiendo en este caso a una relectura de Num 24,17. Cf. Lachs, 9.

68 *Exploring Exodus*, 2.

Conclusión

El presente artículo ha propuesto revisar las prácticas interpretativas de carácter historicista que han sido parte del quehacer de la Hermenéutica Latinoamericana de la Liberación. Dos aspectos han sido señalados en la discusión como problemáticos en este tipo de trabajo: la lectura selectiva del material bíblico que ha reducido su uso de textos a unas cuantas tradiciones que se consideran ideológicamente afines –ciertas tradiciones proféticas, el *Éxodo*, algunos textos de los Evangelios–; y la implementación de la exégesis histórica y sociológica como garante único de valorización de dichas tradiciones para las lecturas de los pueblos que luchan por la emancipación hoy.

Las observaciones retomadas en el artículo, provenientes del trabajo de Croatto y Pixley, así como las contribuciones hermenéuticas de la exegesis judía a través del proceso de midrash –la libertad de reinterpretar un texto a partir de un nuevo sentido en una situación nueva, y la libertad de producir nuevo material a partir de dicha lectura– se proponen como aspectos interpretativos a incorporar de manera consciente en la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana hoy. El aceptar que el valor de la Hermenéutica Latinoamericana radica más en su posición y praxis teológico-política, y no en la confirmación de dicho proyecto en el nivel histórico de las tradiciones bíblicas, es una de las sugerencias fundamentales de este trabajo para dicho quehacer. La revisión de las formas de recepción de la tradición del *Éxodo*, tanto en 1 *Samuel* como en *Mateo*, buscan evidenciar cómo la fecundidad de un texto bíblico radica en los mundos que abre delante de la comunidad,[69]

69 Cf. José Enrique Ramírez Kidd, *Para comprender el Antiguo Testamento* (San José, Costa Rica: Sebila, 2009), 30s.

y no en la reproducción mecánica del significado antiguo de un texto en otra situación y comunidad. A la luz de estos aspectos, tres tesis fundamentales son propuestas a modo de conclusión:

a) La Hermenéutica Bíblica Latinoamericana tiene como primer referente de validación, y como razón de ser, un proyecto teológico que es ideológico y político: la emancipación de los pueblos dominados de América Latina, y la transformación concreta de los sistemas de injusticia. En este caso, el apoyo científico que permita el sustento de dicha postura político-filosófica y teológica en la lectura del texto bíblico, es una entre tantas herramientas para fortalecer dicho proyecto, pero nunca su condición de validación.
b) El proceso hermenéutico de la exégesis judía antigua, a través de formas como la del *midrash*, puede contribuir en grado importante a la comprensión del ejercicio exegético y hermenéutico, tanto a nivel general como en el proyecto particular de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana. Su forma de recibir la tradición sacra, para releerla y reinventarla en un nuevo presente, a partir de la generación de nuevos textos/palabras/tradiciones, plantea una fuente inagotable de horizontes hermenéuticos con potencial emancipatorio.
c) El paradigma del *Éxodo*, como relato de denuncia de la injusticia estructural y como modelo utópico de la emancipación socio-política, sigue siendo no sólo pertinente, sino necesario en el contexto latinoamericano. En realidades que se antojan inhumanas estructural e ideológicamente, el Éxodo aún arroja luz a los pueblos que caminan dentro de regímenes de exclusión, opresión y violencia, animándolos a creer y trabajar por una transformación que construya dignidad, libertad y justicia.

Bibliografía

Albright, William Foxwell, y David Noel Freedman, eds. *1 Samuel. A New Translation with Introduction and Commentary by P. Kyle McCarter, Jr.* Vol. 8. The Anchor Bible. New York, USA: Doubleday Comany Inc., 1984.

Aranda Pérez, Gonzalo, Florentino García Martínez, y Miguel Pérez Fernández. *Literatura judía intertestamentaria*. Estella: Verbo Divino, 1996.

Carter, Warren. *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading*. Bangalore: Theological Publications in India, 2007.

Croatto, José Severino. *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. 2a ed. Buenos Aires, Argentina: Lumen, 1994.

———. "La relevancia sociohistórica y hermenéutica del Éxodo." *Concilium*, núm. 209 (1987): 155–64.

Davies, William D., y Dale C. Allison. *The Gospel According to Matthew*. Edinburg: T & T Clark Limited, 1988.

De Wit, Hans. *En la dispersión el texto es patria: introducción a la hermenéutica clásica, moderna y postmoderna*. San José, Costa Rica: UBL, 2002.

Epstein, Isidore. "Midrash". En *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, editado por George Arthur Buttrick, 3 (K-Q):376–77. Nashville: Abingdon Press, 1962.

Finkelstein, Israel, y Neil Asher Silberman. *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Traducido por José Luis Gil Aristu. 3a ed. Madrid: Siglo XXI de España, 2011.

———. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Sacred Texts*. New York, USA: The Free Press, 2001.

Gorgulho, Gilberto da Silva. "Hermenéutica Bíblica". En *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, I:169–200. Madrid: Trotta, 1990.

Klein, Ralph W. *1 Samuel. Word Biblical Commentary*. Vol. 10. Waco, Texas: Word Books, 1983.

Lachs, Samuel Tobias. *A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospels of Matthew, Mark and Luke*. First Edition. New Jersey: KTAV Publishing, 1987.

McKenzie, John. "The gospel according to Matthew". En *The Jerome Biblical Commentary*, editado por Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, y Roland E. Murphy, 62–114. New Jersey: Prentice Hall, 1968.

Pexley, Jorge. "Liberating the Bible: Popular Bible Study and Its Academia Allies". En *The Future of the Biblical Past: Envisioning Biblical Studies on a Global Key*, editado por Roland Boer y Fernando F. Segovia, 167–78. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2012.

Pixley, Jorge. *Éxodo: Una lectura evangélica y popular*. México, D.F.: Casa Unida de Publicaciones, 1983.

Porton, Gary G. "Midrash". En *Anchor Bible Dictionary*, editado por David Noel Freedman, 4 (K-N):818–22. New York, USA: Doubleday, 1992.

Ramírez Kidd, José Enrique. "El Éxodo como inversión simbólica: complejidad de las utopías. Éxodo 1,8-14". En *80 años de exégesis bíblica en América Latina: Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizados con ocasión del 80º aniversario de Revista Bíblica*, editado por Eleuterio Ramón Ruiz, 195–222. Estella: Editorial Verbo Divino, 2021.

———. *Para comprender el Antiguo Testamento*. San José, Costa Rica: Sebila, 2009.

Richard, Pablo. "La Biblia: Memoria histórica de los pobres". *Servir* XVIII, núm. 98 (1982): 143–50.

Sarna, Nahum M. *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel*. New York, USA: Schocken, 1986.

Trebolle Barrera, Julio. *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana: Una introducción a la historia de la Biblia*. Madrid: Trotta, 1993.

West, Gerald. *Contextual Bible Study*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 1993.

———. "Tracking an ancient Near Eastern economic system: The tributary mode of production and the temple-state". *Old Testament Essays - OTE* 24, núm. 2 (el 1 de enero de 2011): 511–34.

Whitelam, Keith W. "El mundo social de la Biblia". En *La interpretación bíblica hoy*, editado por John Barton, traducido por José Pedro Tosaus Abadía, 53–69. Santander, España: Sal Terrae, 2001.

Artículo recibido: 18 de agosto del 2023.
Artículo aprobado: 23 de octubre del 2023.

Vida y Pensamiento es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

La Universidad Bíblica Latinoamericana es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
Facebook: UBL.SanJose.CostaRica
www.ubl.ac.cr